[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من تقدس ذاته عن احاطة الافكار وتنزهت صفاته عن ادراك
الانظار نحمدك حمدا انفرت في رياض القدس زهراته وانتشرت في محافل
الانس نفحاته ونصلي على من ولي فوق ما لا يسعه الافهام واوحى
ما لا يصفه الاوهام وعلى آله الذين هم كسفينة نوح من ركبها نجى
واصحابه الذين هم كالنجوم من اقتدى بهم اهتدى وبعد فيقول العبد
المسكين عبد الحكيم بن شمس الدين ان شرح العقائد النسفية للملك
القمقام والقرم الهمام والعالم الرباني سعد الملة والدين التفتازاني
لكونه خير منتقى ومنتخب قد اشتهر به الفحول وتناولته ايدي القبول
فاماطوا عنه الغواشي وكتبوا عليه الحواشي ثم ان منها ما
علقه الفاضل المحقق والالمعي المدقق للطف معانيه وحسن مبانيه
قد امتدت عليه اعناق الخواطر وسهرت لاجله اعين الدياجي
لكن ما اتوا بما يبرد الغليل ويشفي العليل لما كان ابكار آياته
عن خيط كل نجب ومخدراته محتجبة لا تتجلى لكل طالب فصرفت
برهة عن عنفوان الشباب في حل مبانيه وانتهزت فرصة عن
اعاجيل الزمان لتحقيق معانيه فقيدت اوابده وانبت
شوارده وحققت مقاصده وبينت مصادره وموارده

ومواردة اخذ الضبح القاصرين ومجيبا عن شبهة الناظرين فجاء
بحمد الله موافقا للمأمول وتم بعون الله المسئول ثم تحفته
بخزانة من ثقل ما بادت كواكب الاحلام وازال بكرمه الصفة عن
الزمان محمد ارياح النافثين بحسن معدلته وشمل شمل الخلائق بلطف
سلطنته وهو النبي الاعظم والمرتقي في مدارج السعادة و
السعد الاكبر كرم مسعود بتاج الخلافة مالك رقاب الملوك جامع
بين السلطنة والسلوك مواسس مقاصد الفضل والعلم ومرصص
قواعد الجود والحلم مجاهد كفرة العتاة في الله حق جهاده وجاعلهم
جزر السباع في البوادي والوهاد ومرجومين بقذف النبال
والرماح المبوطل حتى هتف الهاتف قل جاء الحق وزهق الباطل
مربي الفضلاء والصلحاء حامي الملة الحنيفية الغراء المؤيد بجنود النصر
من عند الله الغازي ابو المظفر شهاب الدين شاه جهان
بادشاه فهو الذي يتولاه روحانية سيد المرسلين بالتربية والتكميل
بغير الوسائط لما فيه من صفاء السر من التبطيل الذي هو جبل
والد الطف في الرعاية الكبرى من حضرته والعناية الوخرى من
دولته ولقد تاتى له بهديه في جميع الاحوال حتى نودي من وراء
سرادقات الجلال جاء ولي يحتذ وتلبس عطاء ذلك بما اوتيا
فهو الملك الولي القائم على القلب المحمدي والاوحدي المسعد ونجم
الدين الاحمدي من التجاء الى جنابه فقد فاز شرفا عليا ومن

صدق عنه لم يجد نصيرًا ولا دليلا الا ارال عنه يلزم جبينه الا كاسوة
منسلم والشفاء الجبارة اللهم يا لطيف بالعباد ويا رؤف يوم التناد
ارزقنا الاستقامة والسداد بحرمة النبي صلعم وآله الامجاد واما بعد
قوله الحمد مستاهله اى لمستوجبه في الصحاح تقول فلان اهل لكذا
ولا تقول مستاهل والعامة تقول انه لكن في القاموس مستاهل
المستوجب لغة جيدة وانكار الجوهري باطل وقال القاضي في المفرح الفاتحة
لا مستاهل لان محمد عليه آه فان قلت اسماء الله تعالى توقيفية
لم يرد المستاهل من اسمائه تعالى قلت اراد به المعنى الوصفي اعلاما
ذبابا لا اختصاص في ذاته لا ذاته المخصوصة كما عبر عن ذاته تعالى
بما في قوله تعالى والسماء وما بناها قصد الى المعنى الوصفي اى
شي اتصف بالبناء دون ذاته المخصوصة اذا اعتبر ورود
احدهما او فيمن ورود الآخر وقد ورد في حديث اهل النعمة
والفضل والثناء الحسن او اختار مذهب القاضي من انه
اذا اتصف ذاته بصفة يجوز اطلاق اللفظ الدال عليه اذا لم يوهم
النقص فيهما نظر قوله والصلوة فعلة من صلى اذا دعا و
وهو اسم يوضع موضع المصدر تقول صليت صلوة ولا
تقول تصلية والتصلية درود فرستادن والسيد من ساد
يسود سيادة مهتر شدن فعيل يجمع على سيادة كثيرهم وسراة
ولا نظير لها يدل على ذلك انه جمع على سيد سيائد بالهمزة

بالهمزة مثل تبع وتبايع وقال البصريون فيعل جمع على فعلة كانهم
جمعوا سيائد كقائد وقادة وعلى سيائد بالهمزة على خلاف القياس
كجيد لانه جمع جيائد والقياس بلا همزة كذا في الصراح وآل محمد
قيل اتباعه وقيل امته وقيل اهل بيته وقيل آله الرجل ولده وقيل
قومه وقيل اهل الذي حرمت عليهم الصدقة وفي رواية انس رضي الله عنه
سئل النبي عليه السلام والصلوة وعلى آله واصحابه واتباعه وسلم من
آل محمد قال كل مؤمن تقي كذا في الشفاء والصحب جمع صاحب كركب و
راكب من صحب يصحب صحبا وصحابة بمعنى صحبت كردن ويارى كردن
والمراد بهم الذين طالت صحبتهم مع الرسول صلى الله عليه وسلم مسلمين
وقيل بشرط الرواية وقيل هم مسلمون راء والنبي صلى الله عليه وسلم
فذكرها بعد الآل تخصيص بعد التعميم او التعميم بعد تخصيص
والسبل جمع السبيل وهو الطريق يذكر ويؤنث قال الله تعالى
قل هذه سبيلي وقال الله تعالى وان يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلا الغي بدل
والمراد به بينة وآدابه واخلاقه وفذلك ايها السارى جواب
اما باعتبار الاخبار والاعلام وهو اما اسم فعل بمعنى خذ او
ظرف بمعنى قدامك والنبراس بكسر النون وسكون الباء الموحدة
المصباح فعلى الاول منصوب على المفعولية وعلى الثاني مرفوع
على الابتداء وايها السارى من السير بمعنى شب رفتن من حد
ضرب منادى بحذف حروف النداء وقع معترضا شبه طالب

اسرار العقايد المخفية بدون هذا الكتاب بالسارى فى ظلمة الليل
فى تحيره وعدم الاهتداء الى مقصده وهذا الكتاب بالمصباح
فى كونه آلة الاهتداء ثم استعمل لفظ المشبه به فى المشبه ويجوز ان
يكون استعارة تمثيلية على تشبيه الهيئة بالهيئة كتاب خبر مبتدأ
محذوف اى هو كتاب والجملة استيناف لبيان كونه خزانا
والمكامن جمع مكمن من كمن يكمن مكونا اذا اختفى ووصفه
بالخفية للمبالغة اى مواضع الخفية غاية الخفاء والاوان
الحين والجمع آونة كزمان ازمنة والدعة السكينة والجادة
بالجيم وتشديد الدال المهملة معظم الطريق والايجاز كوتاه
كردن سخن والتعمية مصدر عميت معنى التعمية پوشيده كردن
ومنه المعمى من الشعر واصله من عمى المراد اذا التبس والالغاز
من اللغز فى كلامه اذا عمى مراده اذ الاسم اللغز والجمع الغاز
وما حمت على صيغة المتكلم من حام الطاير وغيره حول الشيء
يحوم حوما وحومانا اى دار وما مصدرية ورمت من رام
يروم روما طلب عطف عليه والاو بالسين المسائل الخالية
بالدلائل وبالشين الخالية عنها على ما ذكره قدس سره فى
مطالع انوار الحروف المنقوطة وغير المنقوطة بذكر الخاص
وارادة العام والمعنى حين ما رمت تصحيح الفاظه حرفا حرفا عن
السقم اللفظى والمعنوى وفى تحقيقه اشارة الى ان فى خزانه

خزانة نفايس اخرى وهذا الكتاب من ملحقاتها وتوابعها وفى
بعض النسخ الحفة وهو تصحيف اذ لا انحاد للكتاب الخزانة وكونه
فالواجب الحفت به بزيادة الباء فى الصحاح التحفة ما اتحف به
الرجل من البر العلى الرافعة والشرف فان ضممت قصرت وان
فتحت مددت المثل بفتح الميم والباء المثلثة الصفة اقتباس من قوله
تعالى وله المثل الاعلى فى السموات والارض الصاحب مطلقا الوزير
لانه الصاحب الصحيح السلطان والدستور بضم الدال فارسى
معرب دستور ثم عرب وهو الوزير الكبير الذى يرجع فى احوال
الناس الى ما يرسمه واصله الدفتر الذى جمع فيه قوانين الملك و
ضوابطه تطوى على صيغة المجهول من الطى بمعنى در نورديدن
من حد ضرب الفج بفتح الفاء وتشديد الجيم الطريق الواسع بين
الجبلين العميق ذو العمق وهو قعر البئر والفج الوادى وفى اختيار
لفظ الفج اشارة الى كثرة الواردين على بابه مع تحمل المشاق
من الاستقبال ينشوا تشد الامال جمع امل وهو الرجاء غير ذوى
الامال بالاعمال اشارة لاعتمادهم على مكارم اخلاقه يصرون
حين التوجه اليه الى نفس الامال والسحيق البعيد المباهات
من المباهاة وهى المفاخرة والتيجان جمع التاج والهامة الرأس و
الجمع هام والخلل جمع خلة بضم الخاء وتشديد اللام ازار دروا
شبه التيجان والخلل بالشخص ذوى مفاخرة بسبب كما لا انهم على طرق

الاستعارة بالكناية واثبات المباهاة تخييلا والمقصد والوزارة
والامارة قد استقرت فيه وكملت بذاته ولعل وجه جمع التيجان
والحلل الاشارة الى احيازه جميع وجوه الوزارة والامارة والحلى
فعيل من الولاية من حد حسب في التاج الولاية والاشراف و
النعت وال وفتح الواو اوجه ويجوز كسرها والولاية دولت سلطاني
والنعت ولى وكسر الواو هو الاوجه ويجوز فتحها فعلى هذا
فالصواب وال لكن ذكر في شرح المواقف وفي شرح الاسماء الحسنى
الولي الناصر وقيل هو بمعنى المتولي للامر القائم به الايادي
جمع الايدي جمع اليد بمعنى النعمة عطف تفسيري له شبه هيئة
تربية العلماء وترويجه للعلوم وحفظها عن الضياع
بهيئة من اخذ بيد آخر عند المزلقة وحفظه عن الوقوع فيها فقوله
اخذ بيد العلماء والعلوم استعارة تمثيلية الالوية جمع اللواء
بكسر اللام ممدود والعلم الصغير وهو له البيرق وفي اختيارها
على الاعلام اشارة الى اجابته مراسم الشرع الشريف صغيرها
وكبيرها والرسوم جمع الرسم وهي العلامة عطف تفسيري
للالوية ويجوز ان تختص الاول بما هو شعار الاسلام
وجايز بالجيم المهملة والزاء المعجمة اسم فاعل من يجوز وهو
بجمع جاز يجوز جوزا وجوازا وجازة والمآثر جمع مأثرة بفتح الثاء المثلثة
وضمها وهي المكرمة لانها تؤثر اي تذكر ويأثرها قرن عن قرن

قرن تحدون بها والمفاخر جمع المفخرة بفتح الخاء وضمها المأثرة فهو
تكرير للاول لا من لفظ للتقرير ويجوز ان يراد بالاول المكارم
الحبية ومن الثاني النسب يقال فخرته فاخرة فخرا اذا كنت ابا واما الاول
والآخر بدل على الرياسات واللام عوض عن الضمير اي حاوي اول
الرياسات وآخرها وهو كناية عن احاطة جميعها والمدارج جمع مدرج
بفتح الجيم وهي المذهب والمسلك النقاد فعال للمبالغة من نقدت
الدراهم اذا اخرجت منها الزيف والمعارج المصاعد جمع معرج من
عرج في الدرجة ارتفع والوقاد المشتعل من حد ضرب الطوق
بفتح الطاء وسكون الواو والوسع والطاقة وقوله بل حد الامكان
اعراق خارج عن حد الامكان الدلالة والدلوة راه نمودن و
الصيت الذكر الجميل الذي يشرح الناس واصله من الواو
فقلبت ياء لانكسار ما قبلها كانهم بنوه على فعل بكسر الفاء للفرق
بين الصوت المسموع وبين الذكر المعلوم وصيت جلاله
فاعل بدل والوهم مفعوله وما في ما خيل نافية والخيل الخيلة
پنداشتن وطيف الخيال مجيئه بالنوم يقال طاف الخيال يطيف
طيفا ومطافا والخيال صورتيكه بخواب بينند والسامي اسم فاعل
من السمو وهو العلو الناظورة مبالغة والديوان صاحب
الدفتر المذكور واصله ذلك الدفتر ودونت الكتاب جمعته ورتبت
بعضه اي بعضه يعني ان الوزراء ينظرون اليه مترقبين لامره

وقدره لوئ هو مبالغة في الناظر بمعنى الحافظ فالديوان الدفتر
كذا في حواشي المطالع آصف علم الوزير سليمان عم استعارة
للممدوح باعتبار وصفه المشتهر به من كونه وزيرا عظيما نافذ
الحكم جامعا لمحاسن الافعال ومكارم الاخلاق طرآء بضم الطاء
وتشديد الراء المهملتين اي جميعا والضمير في به راجع الى كونه
محمود اهل الفضل فاعل كفى والباء زائدة وبرهان مفعوله ويجوز
العكس والباء ليست بزائدة كما في قوله الصلوة والسلام
وكفى بالمرء اثما ان يحدث بكل ما سمع والباء في بكماله اما للملابسة
فيكون الجار والمجرور حالا من المبتدأ المحذوف اعني هو او للسببية
كماله بدر كامل حال من ضمير كامل قدم عليه رعاية للوزن وبدر
خبر المبتدأ المحذوف اي هو متلبسا بكماله او بسبب كماله بدر كامل
حال كون البدر في الاوج والمزاخر بالزاء والخاء المعجمتين والراء المهملة
من زخر الوادي اذا امتلأ جدا وارتفع والنوال العطاء والباء
كما عرفت في بكماله في كل علم متعلق بمتحري متجر في العلم اي تعمق فيه
وتوسع وفي فن حلم متعلق بحياله اي بازائه وعالم بفتح اللام اي له
من الحلم بالكل العالم سحبان اسم رجل من وائل كان بليغا
يضرب به المثل في البيان عمي على وزن فعيل ومعن بفتح الميم و
سكون العين المهملة معن بن زائدة الشيبان كان اجود و
البليغ من البلوغ وهو الوصول من حد نصر والنحل ضد الجود

الجود والافعال الاواخر والتدبير في الامر ان ينظر الى ما يؤول اليه
عاقبته والثابت المضي ترك مفعول ينذر لل قصد الى
التعميم ليس يمسك لفظ موكدة ولذا ترك العاطف فكانما ه
الفاظ من ماله في حق الانتفاع والبذل وفيه اشارة الى ان
انتفاع الناس بماله وبذله اياه امر مقرر لا ريبة فيه والترجيم
انبوه شدن كردن والوجنات جمع وجنة مثلثة الواو وساكنة الجيم
ما ارتفع من الخدين ومتبرقع اسم فاعل من تبرقع اي لبس البرقع
وفي جعل افعاله مطلقا متبرقع الانوار اشارة الى ان جميع افعاله
جميلة وفت ماض من الفتو فراكنده شدن من حد نصر وترك
المتعلق للتعميم الغرة بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم وغرة
كل شيء اوله واكرمه ففي الاول استعارة بالكناية وتخييل وفي
الثاني حقيقة والمقصود احتياج الغير اليه وايما وفيه مبالغة كما لا يخفى
مدين قرية شعيب عليه السلام والمآرب جمع مأربة وهي الحاجة
واضافة المدين اليه من قبيل لجين الماء والماء والسقي ترشيح
لذلك التشبيه والامة الجماعة وضمير منه للماء وفيه تلميح الى قوله تعالى
ولما ورد ماء مدين وجد عليه امة من الناس يسقون فان
رفعه عطف على الحقيقة والسماكان كوكبان نيران من الثوابت
السماك الاعزل والسماك الرامح واضافته الى القبول كلجين
الماء وكذا الكوكب الامل ولا يخفى ما فيه فذكر السعادة والكوكب

والنبح والشرف من لطافة تلازم الشعر والله ولي الاعانة
وكفى به وكيلا جملتان انشائيتان لانشاء الاستعانة به
والتوكل عليه اورده دفعا لما يوهم ما سبق من التجائه في
حصول الامل الى القبول الممدوح كتابه قوله النحرير آه ١٢٥٥
وفيه البداية بسم الله الرحمن الرحيم واليك انتهى وبك نستعين يا كريم
الحمد لله على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه وعلى آله وصحبه
قال النحرير وفي الصحاح النحرير العالم المتقن الاتقان استوار كردن
كاري نقل عن النحرير البليغ في العلم كانه نحر الشي علما وعلا وقد
صدق نحرت كتاب كذا علما اي علمته حق العلم كذا ذكره بحار بردي
في شرح الكشاف وما قيل من انه لفظ يوناني فغير ثابت انتهى يعني
ان النحرير بمعنى المذكور كانه مأخوذ باعتبار اصل اللغة من النحر وهو
في اللبة مثل الذبح في الحلق والمناسبة الغلبة وانما قال كانه نحر لعدم
الجزم بالاخذ لجواز ان يكون موضوعا بهذا المعنى بالاصالة لكن
تعميم النحرير بحيث يشمل العلم والعمل مما لا يظهر له وجه لان المأخوذ
في النحرير ليس الا كمال العلم ولعل المراد به مزاولة العلم وتكراره
فان الاتقان والبلوغ الى الكمال لا يحصل الا بها قوله عامله آه
اي جزاه على عمله متلبسا بلطفه سمى جزاء العمل عملا بطريق
المشاكلة ثم بنى منه صيغة المفاعلة المعاملة ههنا بمعنى العمل
اختارها للتعدية والمبالغة قوله والخطير الخطير ماله قدر كذا في

اشارة الى ان في صيغة ... بلفظ النحرير لوقوعه في صحبته النحرير سجع

الصحاح قوله بعد ما تيمن بالتسمية كلمة ما مصدرية وفي
زيادة لفظ تيمن اشارة الى ان متعلق حقيقي للباء في بسم الله متروك
اعني متبركا ومتلبسا وما قيل ان متعلق الباء ابتدا ليس معناه
ان الجار والمجرور ظرف لغو واقع موقع المفعول للابتدا بل
المراد انه ظرف مستقر واقع موقع الحال والعامل فيها ابتداء
كذا افاده الشارح في حواشي التلويح ووجه في الكشاف بان مقصد التبرك
في تصنيف الكتاب كله باسم الله لا مجرد اوله قوله اقول في تعقيب التسمية
بالتحميد آه اي في ذكر الحمد بعد التسمية فان مدخول الباء هو المعقب
فان قلت هذه العبارة بعد قوله بعد ما تيمن بالتسمية مستدركة
قلت ربما يتوهم من ذلك ان النكات انما هي في ايراد الحمد لله
بخصوصه وليس كذلك فان ايراد التحميد مطلقا بعد التسمية
يتضمن النكات المذكورة وان تلك النكات المذكورة انما هي
في ايراد التحميد بعد التسمية واختياره على شيء آخر من غير ان يكون
لذكر التسمية مدخل او يجوز ان يكون معنى العبارة المذكورة قال
الشارح بعد التسمية الحمد لله ولم يورد بعدها شيئا آخر لكذا على ما قال
الفاضل الهروي في حواشيه على المطول ان معنى قوله افتتح كتابه
بعد التيمن بالتسمية بحمد الله انه افتتح بعد التيمن بالتسمية بالحمد لله
ولم يورد بعدها شيئا آخر اداء آه ولا خفاء في ان الاجماع لم ينعقد
على انه لا بد من ذكر الحمد بعد التسمية ولم يذكر بعدها امر آخر بل

على انه اذا ذكر اذكر الحمد بعد التسمية على ما يدل عليه كلام الشيخ
في التلويح وان ليس الامتثال بالحديثين في ذكر الحمد دون
امر آخر بل في ذكرهما قال المحشي المدقق انما ذكره بعد قوله بعد ما
تيمن بالتسمية لانه لا اقتداء في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد اولا
للتيمن في حق الملك المجيد اقول ذكر القاضي البيضاوي في تفسير
سورة الفاتحة بعد جعل الباء في التسمية على الملابسة ان هذا اي
التسمية وما بعدها الى آخر السورة مقول على السنة العباد
فعلى هذا تحقق تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد في كلام المجيد
بدون لزوم التيمن في حق الملك المجيد ثم لا يخفى على ذي فطنة
ان كل واحد من النكات مستقلة فان التعقيب اقتداء
باسلوب كتاب المجيد ومما انعقد عليه الاجماع وان لم ينعقد
على ذكرهما وفيه امتثال بحديثي الابتداء ولا حاجة الى ما قيل
ههنا امور ثلثة احدها الابتداء بالتسمية والثاني تاخير التحميد عن
التسمية والثالث جمع التسمية والتحميد وفي الاول عمل بما شاع
وفي الثاني اقتداء باسلوب الكتاب وفي الثالث امتثال بالحديثين
وبما ذكرنا ظهر ان ليس ترك التحميد بعد التسمية على ما فعله
بعض المصنفين خرقا للاجماع لانه انما انعقد على التعقيب
واما لزوم عدم الامتثال فمدفوع لانه صرح بعض شراح
البخاري بان في صحة حديث الحمد مقالا او لا يصلح للحجية وقد

وقد وقع كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الملوك وكتبه صلعم
للقضايا مفتتحة بالتسمية دون التحميد ولانه ذكر الامام النووي
في اول شرح صحيح مسلم انما بدا ابا الحمد لحديث ابي هريرة رضي الله عنهما
كل امر ذي بال لم يبدا فيه بالحمد لله فهو ابتر وفي رواية بحمد الله فهو
اقطع وفي رواية اجذم وفي رواية بذكر الله وفي رواية ببسم الله
الرحمن الرحيم وذكر في باب كتابة صلى الله عليه وسلم الى هرقل بالتسمية
فقط فعلم ان المراد بالحمد ذكر الله تعالى لانه صلى الله عليه وسلم صدر
الكتاب بالتسمية دون التحميد ولهذا ذهب الشيخ ابن الحاجب
الى ان لفظ الحمد انما يحتاج اليه في الخطب دون الرسايل و
الوثايق ولان الحمد حقيقة ليس الا اظهار صفات الكمال وهو
حاصل في التسمية واعترض الفاضل الجلبي على هذا الوجه بانه
انما يتم لو كان عبارة الحديث بحمد الله واما اذا كان بالحمد لله
على ما سمعناه من الاستاذين فلا يتم الامتثال الا بذكره
العبارة اقول لا يخفى ان ليس المراد بالحمد لله هذا اللفظ
خاصة بل ما يؤدي مؤداه والا لم يكن المبتدا بحمد الله وغيره
مبتدا بالحمد لله وممتثلا مع انه خلاف المقرر عند الكل على انك
قد سمعت اختلاف الروايات فوجب الجمع ان يحمل في كلها على
اظهار صفات الكمال قبل المامور به في الحديثين هو الابتداء بهما
دون التعقيب فلا يتحقق الامتثال به اقول ان اراد بقوله

ان المأمور به هو الابتداء بهما مطلق الابتداء سواء كان في ضمن
التعقيب ولا فلا شك ان التعقيب يستلزم الامتثال بهذا
المعنى وان اراد ان المأمور به هو الابتداء بشرط عدم التعقيب
فهو بالكل ممتنع ولذا قيل ان الامر بالابتداء بهما يستلزم الامر
بالتعقيب اذ لا يتحقق الابتداء بالذكر بهما بدون التعقيب قوله
وما يتوهم من تعارضهما وجه التعارض ان البدء والابتداء
معناه التصدير ومعنى بدأت الكتاب بكذا جعلته في اوله بناء على
ان الجار والمجرور واقع موقع المفعول به وهو لا يتصور بامرين
فالعمل باحد الحديثين يفوت العمل بالآخر قوله فدفع اما بحمل
الابتداء على العرفي آه يعني ان المراد بالابتداء في الحديثين العرفي وهو
ذكر الشيء قبل المقصود وهذا امر ممتد يمكن الابتداء بهذا المعنى بامور
متعددة من التسمية والتحميد وغيرهما وهذا المعنى قد يتحقق في
ضمن الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في ضمن الاضافي ولا حاجة الى
ما قاله الفاضل الجلبي من ان المراد حمل الابتداء الواقع في حديث
الحمد على العرفي اذ هو تخصيص بلا فائدة وبعيد عن عبارة
المحشي بل المناسب ح ان يقول اما بحمل الابتداء في احدهما
على الحقيقي وفي الآخر على العرفي او الاضافي قوله او بحمل احدهما على
الحقيقي المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون بالنسبة الى جميع ما عداه
وبالاضافي ما يكون بالنسبة الى البعض على قياس معنى قصر الحقيقي

الحقيقي والاضافي فلا يرد ما قيل ان كون الابتداء بالتسمية حقيقيا
غير مطابق للواقع اذ الابتداء الحقيقي انما يكون باول اجزاء التسمية لان
الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي ان يكون بعض اجزائها متصفا
بالتقدم على البعض كما ان اتصاف القرآن بكونه في اعلى مراتب
البلاغة بالنسبة الى ما سواه لا ينافي ان يكون بعض سوره ابلغ من
بعض قوله ولكان يجعل الباء للاستعانة آه يعني ان المراد
بالابتداء في كلا الحديثين الابتداء الحقيقي والباء في قوله بسم الله
وبالحمد لله ليس صلة الابتداء بل هو للاستعانة فيصير المعنى ان
كل امر ذي بال لم يبدأ ذلك باستعانة التسمية والتحميد يكون اجذم واقطع
ولا خفاء في انه يمكن الاستعانة في امر بامور متعددة فيجوز ان
يستعان في الابتداء ايضا بالتسمية والتحميد بل بامور اخر لكن يلزم ان
جزء لا يكون شيء من التسمية والتحميد من المبتدأ اذ لا يجوز الاستعانة في
الشيء بجزئه اذ لا يكون جزء الشيء آلة له ويمكن ان يلتزم ذلك
ومن ادعى الجزئية فعليه البيان ويلزم ترك التأدب باسم الله لجعله
آلة لكن قال السيد الشريف قدس سره في حواشي الكشاف ان كون
اسم الله تعالى آلة ليس الا باعتبار انه يتوسل اليه ببركته فقد رجع الى
معنى التبرك وقد رجح الاستعانة بانه يدل على ان الفعل بدون
اسم الله تعالى كلا فعل فهو اولى من هذه الحيثية من الحمل على التلبس
قيل فيه نظر لان الكلام في ان الابتداء مستعينا بامرين في الآن

مستعينا بامر آخر وان لم يكن بين الاستعانتين تناف وههنا ليس كذلك
لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في آن التلفظ بالتسمية دون
الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس اقول لا نسلم ان ابتداء
الشيء باستعانة التسمية يوجد في آن التلفظ بها فان الاستعانة فقط ١٢
بها تبقى وتستمر الى تمام المشروع فيه وكذا الحال في الاستعانة بالتحميد
اذ ليس الاستعانة بهما الا الاستعانة بالتبرك الحاصل بذكرهما
وهو باق من اول الامر المشروع فيه آه ولو كانت الاستعانة
في آن التلفظ فقط يلزم ان لا يكون الامر الذي شرع فيه
متصلا بذكر التسمية مستعانا بها لعدم وجود التلفظ بالتسمية وقت
الشروع في ذلك الامر نعم هذا الاعتراض جار على تقدير الملابسة
على ما لا يخفى مع دفعه ولعل منشأ الاعتراض توهم ان الة
الاستعانة بهما مثل الاستعانة بالآلات الصناعية حيث ينقطع
الاستعانة بها عند تركها واجاب المحشي المدقق بان معنى الابتداء
مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون المبتدي بحيث كان
وقع منه الاستعانة بهما لعدم تخلل امر ثالث بين الابتداء
وذكرهما قوله او الملابسة آه اي يجوز ان يكون الباء في بحمده
للملابسة والابتداء محمول في كليهما على الحقيقي فيكون معنى كل امر
ذي بال لم يبدأ متلبسا باسم الله وبحمده يكون اجزم واقطع
اي لو بدأ ذلك الامر ولا يكون ذلك الشخص او ذلك الامر متلبسا

متلبسا حين الابتداء بهما يكون اجزم واقطع قوله ولا يخفى ان
الملابسة آه دفع لاعتراض مقدر وهو ان تحقق ان التلبس
بهما حين الابتداء محال لان التلبس بهما لا يتصور الا بذكرهما
وذكرهما معا محال فلو ابتدأ حين ذكر التسمية والتلبس بها لا
يكون متلبسا بالتحميد ولو عكس لا يكون متلبسا بالتسمية وحاصل
الدفع ان الملابسة معناها الملاصقة والاتصال وهو عام
يشمل الملاصقة بالشيء على وجه الجزئية بان يكون ذلك الشيء جزءا
لذلك الامر ويشمل الملاصقة بان يذكر الشيء قبل ذلك الامر بدون
تخلل زمان بينهما فيجوز ان يجعل الحمد جزءا من الكتاب ويذكر
التسمية قبل التحميد ملاصقة به بلا توسط زمان بينهما فيكون
آن الابتداء آن تلبس المبتدي بهما اما التلبس بالتحميد فقط
لان آن الابتداء بعينه آن التلبس بالتحميد لان ابتداء الامر
بعينه ابتداء التحميد لكونه جزءا منه واما بالتسمية فلكونها مذكورة
قبله بلا توسط زمان ولم يرد المحشي بقوله آن الابتداء آن
التلبس بهما ان آن الابتداء آن المصاحبة والمقارنة بهما
حتى يرد عليه ان كل واحد من التسمية والتحميد زماني لا يمكن
اجتماعهما في زمان واحد فالتلبس باحدهما قبل التلبس بالآخر
فكيف يتصور مقارنتهما ومصاحبتهما في آن واحد قال
المحشي المدقق فيه ان كون الملابسة التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال

محل البحث مع ان الظا ان المقص من الحديث على التقدير ملابسة
المبتدى او المبتدى بهما لا ملابسة الابتداء بهما اقول ذكر الشيخ
المحقق السيوطي في شرحه للالفية قال اصحابنا ان الملابسة نوعان جلال الدين
احدهما الباء التي لا يصل الفعل الى مفعوله الا بها نحو مررت
بزيد فانه لما التصق المرور بمكان يقرب منه زيد جعل كانه
ملتصق بزيد والآخر الباء التي تدخل على المفعول المنتصب
بفعله اذا كانت تفيد مباشرة الفاعل الفعل بالمفعول
نحو امسكت بزيد والاصل امسكت زيدا فاذا دخلت الباء صح
ليعلموا ان امساكك اياه كان بمباشرة منك بخلاف امسكت زيدا
بدون الباء فانه يطلق على المنع من التصرف بوجه من غير بوجه
مباشرة انتهى فعلم ان باء الملابسة تستعمل بمعنى الاتصال بلا
فصل كما في مررت بزيد وبمعنى المقارنة والمباشرة بمدخوله
كما في امسكت بزيد فاندفع البحث الاول واندفع ما اورده
بعض الفضلاء ان باء الملابسة تستدعي صدور الفعل عن
فاعل الفعل الذي هو في حيزه او تعلقه بمفعوله حال تلبسه بمجروره
ومن البين المكشوف ان ذلك يابى عن وقوع الابتداء بالمجرور
على وجه الجزئية فان الجزئية من المبتدى غير مناف كما علمت
في امسكت بزيد من ان المجرور فيه عين الممسك والجزئية من
الابتداء غير لازم واما ما ذكره بقوله مع ان الظا اه فنقول

فاقول قد علمت ان المراد آن تلبس المبتدى لا آن تلبس الابتداء
مع ان المبتدى والمبتدى ملابس بالابتداء والابتداء ملابس
بهما فكانا متلابسين بهما واعلم ان ما ذكره المحشي ره انما هو على
تقدير ان يراد الملابسة الحقيقة واما اذا حمل على ملابسة التبرك
بهما كما هو المقصود فلا حاجة الى جعل احدهما جزءا كما لا يخفى ثم
اعلم ان وجه الملابسة انما يجري فيما اذا كان المبتدى مما يمكن
ان يكون احدهما جزءا منه ولا يجري في نحو الذبح والاكل وما قيل
ان التلبس على وجه الجزئية يفوت ما هو المقصود من حمل الباء على
الملابسة اعني التلبس باسم الله تعالى في تمام التصنيف ففيه ان
المحشي ره لم يعين جزئية التسمية بل يجب ان لا يجعل جزءا لئلا يفوت
التعقيب المجمع عليه على ان استلزام الجزئية الفوت المذكور
محل تردد اذ ليس التلبس بهما الا التبرك والتيمن بهما ولا مدخل
في هذا للجزئية والخروج قال المحشي المدقق معنى كون الابتداء ملابسا
بهما ان الابتداء وقع حال كون المبتدى بحيث كان وقع منه
ملابسة بهما وان كان قبل الابتداء الا اتصاله به انتهى ولا يخفى
ان قوله نعم وقوع الابتداء بالشيء آه يابى عن هذا التوجيه فانه
يدل على ان الاتصال قسم من الملابسة ويمكن ان يوجه كلام
المحشي ره ويكون المراد بالتلبس هو المصاحبة بان المراد بقوله آن الابتداء
آن التلبس بهما ان زمان الابتداء زمان التلبس بهما لا ان آن

الابتداء الذى هو بعينه آن التحميد ملاصق للآن الذى هو بعينه
آن التلبس بالحرف الاخير من التسمية فيكون الزمان الذى فيه الآن
وهو الزمان المركب من ذينك الآنين هو بعينه زمان التلبس
بهما كما لا يخفى لكن قوله يعم آه يابى عن هذا التوجيه ايضا قوله
الظاهر ان الباء صلة التوحد يعنى ان الباء فى قوله بجلال ذاته
آلة لايصال معنى التوحد اليه والجار والمجرور ظرف لغو سواء
كان الباء للظرفية كما يشعر به عبارة المحشى هو للالصاق
ماخوذة من وصلت الشىء اذا ربطته بآخر وهذا هو الظاهر لانه
لا يحتاج الى التكلف الذى يحتاج اليه حين الملابسة لان معنى
التوحد المتعدى بالباء الانفراد والاستقلال بمدخولها تقول توحد
بذاته اى استقل وتفرد به فمعنى المتوحد بجلال الذات المتفرد
بجلال الذات بمعنى عدم شركة الغير فيه والاستقلال به من غير
ملاحظة الثبوت بدون صنع او الكمال وان امكن اعتبارهما
لانه خلاف الاستعمال كما نقل عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال
ولا عدم دخل الغير فى ثبوت الوحدة بالذات بل مجرد الاستقلال
وان امكن اعتبارهما قوله او الذات الجليلة على نهج حصول
الصورة اى يكون اضافة الجلال الى الذات اضافة الصفة الى
الموصوف كما فى حصول الصورة نقل عنه فعلى هذا فيه رد على
قدماء المعتزلة حيث قالوا ان ذات الواجب وذوات الممكنات

الممكنات متشاركة فى تمام الماهية انتهى قال بعض الافاضل هذا
الرد انما يتم لو كان المراد بالذات فى قوله او الذات الجليلة الماهية الكلية
اما لو كان المراد ما يقابل الصفة اعنى الماهية الشخصية القائمة بذاتها
فلا اذ لا معنى ح بوصفه بالتوحد فيه اذ كل احد منفرد بذاته
الشخصية فتعين ان يكون المراد الماهية الكلية ويتم الرد قوله ويحتمل
ان يكون للملابسة اى يكون الملابس فاعل الفعل بمدخول الباء حال قيامه
به [illegible] ضمير المتوحد
فح [illegible] ية منقلب
يجا [illegible] الفعل
الم [illegible] على الاول
[illegible] بين الفعل ومدخوله
وا [illegible] ف وهو ان
البا [illegible] جعلت
صا [illegible] بهما لكونها
صلة [illegible] معان
مذكورة فى علم النحو والمناسب ههنا هو معنى الالصاق او معنى
الظرفية والظاهر ان معنى الملابسة من قبيل معنى الالصاق حيث لم
يجعلوا ذلك معنى مغايرا للالصاق قوله فح اى حين اذ
كان الباء للملابسة لابد لاختيار صيغة التفعل من نكتة لانه

الابتداء الذی ہو بعینہ آن التجمید ملاصق للآن الذی ہو
آن التلبس بالحرف الاخیر من التسمیة فیکون الزمان الذی فیہ الابتداء
وہو الزمان المرکب من ذینک الآنین ہو بعینہ زمان التلبس
بہما کما لا یخفی لکن قولہ یعم آہ یأبی عن ہذا التوجیہ ایضا قولہ
الظاہر ان الباء صلة التوحد یعنی ان الباء فی قولہ بجلال ذاتہ
آلة لایصال معنی التوحد الیہ والجار والمجرور ظرف لغو سواء
کان الباء للظرفیة کما یشعر بہ عبارة المحشی ہو او للالصاق
ماخوذة من وصا ... باخر وہذا ہو الظاہر لان
... لابسة لان معنی
... بعد دخولہا تو ...
... الذات المعقود
... اعتبارہما
...
... فی الکمال
... قلال
...
... حصول
الصورة ... بحال الذات اضافة الصفة الی
الموصوف کما فی حصول الصورة نقل عنہ فعلی ہذا فیہ رد علی
قدماء المعتزلة حیث قالوا ان ذات الواجب وذوات

الممکنات متشارکة فی تمام الماہیة انتہی قال بعض الافاضل ہذا
الرد انما یتم لو کان المراد بالذات فی قولہ او الذات بجلیلة الماہیة الکلیة
اما لو کان المراد ما یقابل الصفة اعنی الماہیة الشخصیة القائمة بذاتہا
فلا اقول لا معنی ح بوصفہ تعالی بالتوحد فیہ اذ کل احد متفرد بذاتہ
الشخصیة فتعین ان یکون المراد الماہیة الکلیة ویتم الرد قولہ ویحتمل
ان یکون للملابسة ای یکون ملابسا فاعل الفعل بعد دخول الباء حالا فیما
بہ لا لایصالہ الیہ والجار والمجرور ظرف مستقر حال من ضمیر التوحد
فی معنی المتوحد بجلال الذات المتصف بالوحدة حال کونہ متلبسا
بجلال الذات وبما ذکرنا لک من ان معنی الصلة ایصال الفعل
الی مدخول الباء ومعنی الملابسة تلبس فاعلہ بہ وانہ علی الاول
ظرف لغو وعلی الثانی ظرف مستقر ظہر وجہ التقابل بین الوجہین
واندفع ما قالہ الفاضل المحشی ہو من انہ بقی ہہنا بحث وہو ان
الباء لما جعلت للملابسة ینبغی ان یکون للملابسة سواء جعلت
صلة للتوحد او لم یجعل فلا یحسن جعلہا للملابسة قسیما لکونہا
صلة وانما قلنا ینبغی ان یکون للملابسة لان الباء لہا معان
مذکورة فی علم النحو والمناسب ہہنا ہو معنی الالصاق او معنی
الظرفیة والظاہر ان معنی الملابسة من قبیل معنی الالصاق حتی لم
یجعلوا ذلک معنی مغایرا للالصاق قولہ فی ای حین اذا
کان الباء للملابسة لا بد لاختیار صیغة التفعل من نکتة لانہ

كلام البليغ فصيغة التفعل اعني التوحد اما بمعنى الصيرورة بدون
صنع كما في قولهم تحجر الطين اي صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير بحسب الظ
ومعنى الصيرورة ان كان هو الكون والاتصاف فلا اشكال في
اتصافه تعـ به وان كان هو الكون مع الانتقال فلا بد من تجريده
عنه لاستحالته على الله تعـ ففي اختيار صيغة المتوحد على الواحد
اشارة الى ان اتصافه تعـ بالوحدة من ذاته ليس للغير مدخل
فيه بخلاف الوحدة **قوله** واما التكلف اي اما ان تكون صيغة التفعل
على تقدير المطابقة للتكلف كما في قولهم تورع فلان اي اختاره على
كلفة ومشقة لا على طبع وهذا محال في ذاته تعـ فوجب ان يحمل على
لازمه اعني الكمال لان الفعل الذي يحصل بالكلفة يكون
على وجه الكمال ففي اختيار المتوحد على الواحد اشارة الى اتصافه
بالوحدة الكاملة بخلاف الواحد فانه غير مشعر به نقل عنه المعنى الاول
من فروع التكلف ولذا لم يعده ارباب اللغة معنى مستقلا وانما
قابله به ههنا لان فيه خصوصية زايدة ليست في اصل التكلف
انتهى فيه دفع لما قيل ان الصيرورة ليس معنى التفعل حقيقة
عند ارباب اللغة فينبغي ان يقتصر على التكلف ولعل وجه الفرعية
ان الفعل الذي يكون على وجه الكلفة والمشقة يلزمه صيرورة
الفاعل من حال الى حال فاستعمل صيغة التكلف في الصيرورة
مطلقا وهو الاغلب في استعماله على ما ذكره الشيخ الرضي في شرحه

شرح الشافية ولذا قدم المحشي هذا التوجيه لكن اعتبر ههنا معها
خصوصية كونها بدون صنع وهذه ليست متحققة في اصل
التكلف بل يكون بالصنع قطعا فلذا صحت المقابلة بينهما وبما
ذكرنا اندفع ما قال المحشي المحقق فيه ان كون معنى الاول من فروع
التكلف محل بحث **قوله** فمعنى التوحد بجلال الذات الاتصاف
بالوحدة الذاتية الخ اي على تقدير ان يكون الباء للملابسة وصيغة
التوحد للصيرورة اعني الكون بدون صنع فمعنى المتوحد بجلال
الذات المتصف بالوحدة التي منشاها الذات مع ملابسة جلال
الذات وعلى تقدير ان يكون للتكلف اعني الكمال فمعناه المتصف
بالوحدة الكاملة وهي الوحدة في الذات والصفات بلا مدخلية الغير فيه
مع ملابسة جلال الذات نقل عنه وعلى تقدير حمله على الكمال يحتمل
ان يجعل الباء للسببية انتهى وذلك لان الجلال عبارة عن الصفات
السلبية وبها كمال الوحدة واما على تقدير حمله على الكون فلا يصح
لانه يلزم ان يكون لجلال الذات مدخل في الاتصاف بالوحدة
الذاتية فيلزم ان لا يكون ذاتية وكذا لا يصح عطف الكمال عليه
هذا نهاية تحرير الكلام المحشي موافقا لظاهر عبارته وحواشيه
قال الفاضل الچلبي في توجيهه ان معنى قوله الخ اي حين اذا
تقرر انه يجوز ان يكون الباء صلة للتوحد او للملابسة فاعلم ان
صيغة التفعل بحسب اللغة اما للصيرورة مع الصنع نحو

قطعة فتقطع او بدون الصنع نحو تحجر الطين واما المتكلف فلما
استحال حمل صيغة التفعل في شأنه تعالى على الحقيقة اللغوية سواء كانت
صيرورة او تكلفا وجب التجوز عنها بان يحمل على الكمال كما في المتكبر ونحوه
فان صيغة التفعل فيه للكمال دون الصيرورة والتكلف اما
استحالة الصيرورة مع الصنع والتكلف فظ واما الصيرورة
بدون الصنع فلانه ان اريد معناها الحقيقي اى الكون بطريق
الانتقال كالتحجر والتولد فهو ايضا ظ واما اذا اريد مطلق الكون
فلان الصيرورة لا تستعمل في اللغة الا على الحوادث فلا يجوز
اطلاق صيغة التفعل بمعنى الصيرورة والتكلف على الله تعالى
واذا كانت صيغة التفعل في شأنه تعالى محمولة على الكمال فمعنى
التوحد بجلال الذات على تقدير ان يكون الباء صلة الاتصاف
بالوحدة الذاتية الكاملة غاية الكمال اتصافا كاملا غاية الكمال
وعدم شركة الغير في جلال ذاته او في ذاته الجليلة او الاتصاف بالوحدة
الكاملة مع ملابسة جلال الذات على تقدير ان يكون الباء للملابسة
اقول لا يخفى انه تكلف محض بوجوه اما اولا فلانه لا وجه
لظهور كون الباء صلة للتوحد لانه على كلا التقديرين يحتاج
الى حمل صيغة التوحد على الكمال واما ثانيا فلان قوله فهو يأبى عنه
نوع اباء ولا يخفى على ذوي الفطانة اذ المناسب ان يقول و
صيغة التفعل بدون التفريع واما ثالثا فلان قوله بدون صنع

صنع مع تقويته بقوله كقولهم تحجر الطين الى قوله ومنه التكون والتولد
تصير مستدركا اذ يكفي ح ان يقول وصيغة التفعل اما للصيرورة
التفعل صح واما للتكلف بل يحمل على هذا التقدير لانا لا نم ان صيغة التفعل بحسب
الاستعمال منحصرة في الصيرورة بدون صنع وفي التكلف بل
هو مستعمل للصيرورة مع الصنع بل لمعان اخر ايضا فتقييده
بقوله بدون صنع مع تأييده اول دليل على انه اراد ان صيغة
التوحد محمولة في شأنه تعالى على الصيرورة بدون صنع كما لا يخفى
على من له اطلاع باسلوب الكلام واما رابعا فلانه لا مناسبة
بين الصيرورة والكمال حتى يحمل في شأنه تعالى عليه واما خامسا
فلانه اذا كان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية اشارة الى
معنى التوحد على تقدير ان يكون الباء صلة يكون ما سبق من قوله
فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات او الذات
الجليلة مستدركا على ان حمل قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية على
ذلك التقدير تكلف بارد وغاية البرودة ثم قال واما حملها تجوزا
على الكون المطلق فهو وان جاز ايضا لكن حملها على الكمال اولى
وفيه ان حملها على الكون المطلق ليس باعتبار التجوز بل بتجريده
وليت على بعض المعاني فيكون حقيقة قاصرة وليت شعري ما وجه
اولوية الحمل على الكمال مع ان مؤداهما واحد اذ المعنى على التقدير
الحمل على الكون المطلق المتصف بالوحدة التي ليس للغير مدخل

فيهما بل منشأهما ذاته وعلى التقدير الكمال المتصف بالوحدة الكاملة وهي
هي التي تكون في الذات والصفات ولا تكون للغير مع خلافي الاتصاف
بهما بل يحمل على الكون اولى لانه حمل بالحقيقة القاصرة بخلاف الكمال
فانه مجاز بذكر الملزوم وارادة اللازم تأمل قوله الاولى كون الضمير
اعلم ان الاحتمالات ههنا اربعة لان ضمير حججه اما ان يكون لله تعالى
او للنبي عليه السلام وعلى كلا التقديرين اما ان يكون اضافة الساطع
الى الحجج بمعنى من او اضافة الصفة الى الموصوف فعلى تقدير كون
الضمير لله تعالى يفيد ان آية نبينا اعظم من ايات سائر الانبياء
اذ تصير بمعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله اي المعجزات
الدالة على صدق الانبياء فان الحجة انما تقوى باعتبار الغلبة على
الخصم او المؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على ان الجمع المضاف
يفيد الاستغراق على ما تقرر في الاصول فلو كان غير نبينا
مؤيدا بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مؤيدا بساطع من جميع
حجج الله او بجميع الحجج الساطعة لكن عبارة المحشي ناظرة الى
التقدير الاول اعني كون الضمير راجعا الى الله تعالى واضافة
الساطع الى الحجج بمعنى من حيث قال ليفيد ان آية نبينا ولم
يقل آيات نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير لمحمد صلى الله عليه
وسلم ينبغي ان يحمل اضافة الساطع الى الحجج على اضافة الصفة
الى الموصوف ليفيد التمدح بان نبينا مؤيد بحجج جميعها ساطعة

ساطعة بخلاف ما اذا كان بمعنى من فانه يخلو عن هذا التمدح او
يصير بمعنى المؤيد بساطع من جميع الحجج التي ظهرت على يده بل لا
مدح فيه اذ سائر الانبياء اما مؤيد بحجج ساطعة من جميع حججهم او
حججهم متساوية فيلزم تساويهم معه او فضلهم عليه ولذلك — في السطوع
فرع المحشي على تقدير كون الضمير لمحمد صلى الله عليه وسلم قوله
فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه
على تقدير ان يكون الضمير لله تعالى افادته ان آية نبينا اعظم من
آيات سائر الانبياء انما يتم اذا كان في العبارة اشعار بان
سائر الانبياء لم يؤيدوا بامثال هذه البراهين في السطوع
والظاهر انها غير مشعرة لانه اذا كان الجمع المضاف للاستغراق
كما هو الاكثر فاشعار العبارة بها ظاهر لان المتبادر من الساطع
من بين جميع الحجج ان يكون سطوعه بالنسبة الى كلها كما تقول هذا
الشجر مرتفع من بين الاشجار اي بالنسبة الى كلها نعم انها لا
تدل عليه بطريق القطع لكن المقام خطابي يكفي فيه الظن قال
المحشي المدقق في توجيه قوله ليفيد ان آية نبينا اعظم من
آيات سائر الانبياء بناء على ان المراد بافراد الحجج التي جمعت
هي بالقياس اليها حجة كل واحد واحد من الانبياء بان تكون جميع
حجج هذا النبي فردا وجميع حجج النبي الآخر فردا وهكذا فكانه قال ساطع — المؤيد
جميع حجج الله تعالى التي اكرم بها الانبياء وليس المراد كل واحد

يعني ان الاضافة للاستغراق
واللام تفيد اعظمية آية نبينا على
آيات سائر الانبياء كما لا يخفى منه

واحد من حجج الله مطلقا ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك
والا لصار المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله تعالى وان كان
بعضها حجة نفسه وح لا يفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها
والمقصود هو الاول وعلى ما نقل عنه في الحاشية على قوله ساطع
حجة من قبيل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى الحجج الساطعة فيدل
على سطوع جميع حججه اقول لا حاجة الى التكلف اعتبار جميع حجج النبي
حجة واحدة وجعلها فردا من الحجج التي جمعت هي بالقياس اليها
بل الظاهر ان المراد كل واحد واحد من حجج الله التي جاءت بها الانبياء
واما عدم افادة كلام الشارح سطوع جميع حجج نبينا فلا يضر لان المقصود
التمدح واظهار شرفه على سائر الانبياء وهو حاصل لان حجته
ساطعة على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج حجة نفسه بخلاف حجج
الانبياء ويدل على ذلك قوله ليفيد ان آية نبينا آه وجه
بافراد لفظ الآية وما نقل عنه في الحاشية على قوله ساطع حجة
انما هو على تقدير ان يكون الضمير لمحمد صلى الله عليه وسلم خارج
لو لم يجعل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا يفيد
التمدح واظهار شرفه على سائر الانبياء على ما قررناه فتامل
قوله اما على توهم اما او على التقدير آه الفرق بين توهم اما
وتقديرها ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انها
مذكورة في النظم باعتبار اعتياده اياها في امثال هذا المقام فتكون حكما

مبحث وبعد

بازآمدن وعادت كرفتن مسبوق

حكما كاذبا ومعنى التقدير انها مقدرة فيه وتجعل في الاحكام كالمذكور
فهو حكم مطابق للواقع وبالجملة كلا الوجهين ذكرهما السيد الشريف
قدس سره وتبعه من جاء بعده لكن الشيخ الرضي صرح بان تقدير
اما مشروط بكون ما بعد الفاء امرا او نهيا وما قبلها منصوبا
كقوله تعالى وربك فكبر والاولى ان تبقى اتيان الفاء لاجراء
الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضي في قوله تعالى واذ لم يهتدوا
به فسيقولون قوله بطريق تعويض الواو متعلق بالتقدير
اذ لا يجوز الجمع بينها وبين اما لانها في اوائل الكتب ما بالاقتضاب
او فصل الخطاب كما هو مشهور وكلاهما يقتضيان الانقطاع
عما قبله واما على تقدير التوهم فالواو اما العطف لجملة على جملة
بناء على ان هذه جملة الانشاء مدح العلم والمختصر او على ان جملة
الحمد والصلوة اخبارية لما ان الاخبار بالحمد يستلزم الحمد و
بالصلوة لتدل على التعظيم واما العطف القصة على القصة
بجامع ان السابق تمهيد التاليف وهذا بيان سببه والظرف
معمول اقول المفهوم من سياق الكلام قوله كما وقع في عبارة
المفتاح حيث قال واما بعد فان خلاصة الاصلين آه وذكره
بعض المحققين انه اذا اقتصر باما ضبط الاجمال بعد التفصيل
يكون بمنزلة ان يقول بالجملة فيجوز الجمع بينها وبين الواو و
فائدتها تاكيد مضمون الكلام وما وقع في المفتاح من هذا

الاقتضاب انتقال الكلام من الكلام الاول الى ... بلا مناسبة
الفصل الخطاب انتقال الكلام من الكلام الاول الى ... بمناسبة

القبيل ويؤيده قوله خلاصة الاصلين واما اذا كان من الاقتضا

او فصل الخطاب كما فيما نحن فيه فلا يجوز **قوله** القواعد جمع قاعدة

آه يعني ان القاعدة ههنا بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي اعني

القضية الكلية المنطبقة على الاحكام الجزئيات **قوله** لان العقائد

آه حاصله ان العقائد سواء كان العقل كافيا في اثباتها ولا

تتوقف اثباتها على الشرع كمسئلة وجود الواجب وعلمه وقدرته

وكلامه وارادته او لا يكون كمسئلة الحشر واحوال الجنة فان ثبوت

امثال هذه انما هو بالشرع يجب ان يوخذ جميع تلك العقائد

من الكتاب والسنة ليعتقد بها ويعتمد عليها والا لكانت لم يكن على

الحكمة الالهية العقلية الصرفة التي لا تصلح للاعتماد اذ كثيرا ما يحكم

العقل بمقتضيات الوهم التي يجب تنزيه الله تعالى عنها واذا كانت

من حيث الاعتماد موقوفة على الكتاب والسنة يكون الكتاب

والسنة اساسا لها والحال ان ثبوت الكتاب والسنة يتوقف

على المسائل الكلامية من كون الواجب موجودا وقادرا ومريدا

وعالما ومرسلا للرسل ومصدقا لها اذ لو لم يثبت كل منها لم

يثبت الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام اساسا للكتاب

والسنة اللذين هما اساسان للعقائد الاسلامية نقول عنه

فان قلت اولا ان العقائد من الكلام وكون الكلام اساسا

اساسها يقتضي كون الشيء اساسا لنفسه وثانيا ان توقف الكتاب

اساس بالفتح بنیاد و بنید

وبه بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى جعل الكلام اساس الاحكام الشرعية للانام خصوصاً
اساس اساس العقايد الاسلام لاهل الاسلام والصلوة على
رسوله محمد سيد الكونين والثقلين فريقين من العرب والعجم فان
قلت اولاً معارضاً باقامة الدليل على خلاف دعوى صحة القرينة
الثانية ضمناً وهى يدل بدليل الحكم وهو دعوى البديهية فيها
ضمناً ايضاً وهى يلزم من كونه ساكتاً فى مقام الدعوى الترقى
والدليل على ذلك مجموع القولين احدهما قوله ان العقايد من
الكلام على مذهب المتاخرين ونفسه على مذهب المتقدمين والثانى
قوله وكون الكلام اساس اساسها ومجموع هذين القولين
يقتضى كون الشيء اساساً اى اساسية العقايد او الكتاب
لنفسه والمقتضى فاسد والمقتضى مثله والاول صحيح على اى حال من
المذهبين فتعين الفساد فى الثانى وهو القرينة الثانية اما
الملازمة على مذهب المتاخرين فلان كون الكلام اساس الكتاب
مع جعل كون العقايد اساساً للكلام من حيث انه جزء له وهو
يلزم من كون العقايد جزء الكلام وجزء الكلام اساس له من
حيث انه جزء له صغرى ينتج ان العقايد اساس اساس الكتاب
واورد على الكبرى بهذا القياس بانه منعنا بان جعل متعلق محمول
الصغرى موضوع الكبرى لجواز ان يكون الكلام اساساً للكتاب
من حيث كون مباحث النظر والفكر جزء له لا من حيث ان العقايد
جزء له

جزء له وان جعل الكلام مطلقاً موضوع الكبرى سلمنا ها لكن لا ينفع لعدم
تكرر الحد الاوسط فاجاب عن هذا الايراد اذ لا يتوقف الكتاب الا
على المسايل الاعتقادية باختيار الشق الاول واثبات المقدمة
الممنوعة بدعوى الضرورة فيها ولكون العقايد اساس اساس
الكتاب مع جعل كونها اساس اساس الكتاب كبرى ينتج ان العقايد
اساس الكتاب وهو مع جعل كون الكتاب اساس العقايد ينتج
ان العقايد اساس اساس العقايد وهو مع جعل كونها اساس
اساس العقايد اساسها لها كبرى ينتج اساسية العقايد لنفسه
ولكون الكتاب اساساً للعقايد مع جعل كون العقايد اساساً
للكتاب كبرى ينتج ان الكتاب اساس اساس الكتاب وهو
مع جعل كون الكتاب اساس اساس الكتاب كبرى ينتج اساسية
الكتاب لنفسه واما الملازمة على مذهب المتقدمين فقط ولذا
لم يتعرض بنائه هذا الايراد على مذهبهم وثانياً معارضاً ايضاً
باقامة الدليل على خلاف الدعوى عدم شمول الثانية للكتاب وهى
مدلل بدليل الحكم ايضاً وهو مجموع القولين ايضاً احدهما قوله
ان الكلام اساس العقايد لان كون الكلام اساس اساس
العقايد مع جعل كونها اساس اساس العقايد اساساً لها كبرى
ينتج ان الكلام اساس العقايد فقوله لان اساس الاساس
اساس اشارة الى الكبرى المطوية والثانى قوله والكتاب اساس
الكلام لان الكتاب اساس العقايد لان العقايد من الكلام
او نفسه فاساسها اساسه لكون الكتاب اساساً للكلام
مع جعل كون الكلام اساساً للعقايد فالكتاب ان ينتج كون الكتاب

اساس اساس العقايد قلت اولاً اى فى جواب فان قلت اولاً الحصر
المذكور بقوله اذ لا يتوقف اه ممنوع لجواز ان يحصل لنا التصديق
بوجود الواجب والتصديق بكون الكتاب منه بدون كسب العبد
واختياره ببلاغة الكتاب وفصاحته من غير ان يتوقف على اثبات
الواجب وصفاته اولا نعم امتياز الثواب عن الخطاء فى طريق
الاستدلال بالفصاحة والبلاغة يتوقف على مباحث الفكر والنظر
فلا يثبت كون العقايد اساس الكتاب فلا يتم صغرى القياس
الاول وكبرى القياس الثانى وان سلم اى الحصر المذكور وكون العقايد
اساسا للكتاب على العقايد بحسب ذاتها فاللازم بعد تسليم المذكور
من القياس الاول اساسية الذات العقايد لاعتقادها لا اساسيتها
لنفسها فالكتاب اساس للعقايد بحسب اعتقادها والعقايد
بحسب ذاتها اساس الكتاب فلا يتكرر الحد الاوسط على القياس
الثانى فلا يلزم اساسية الكتاب لنفسه ايضا وثانيا اى قلت
ثانيا فى جواب فان قلت ثانيا ان المتبادر من اساس الشئ ما هو
الاساس بالذات ان اريد بالذات سلب الواسطة الاجنبى
فهذا الكلام اشارة الى منع الكبرى وهى قوله ان الكلام اساس
العقايد فلا يكون الكلام اساسا لها لكونه اساسا لها بواسطة
الاجنبى وهو الكتاب وان اريد بالذات سلب الاعتقاد
فهذا الكلام اشارة الى منع الصغرى وهى قوله ان الكتاب
اساس الكلام فلا نسلم ان الكتاب اساس الكلام لكونه اساسا
لاعتقاد الكلام لا لذاته وان سلم فاساس الفن ما يتوقف هو
عليه جميع مسايله لا لبعض مسايله فهذا الكلام على وجه التسليم

فالعقايد بحسب اعتقادها يتوقف على الكتاب المذكور

اشارة الى

اشارة الى منع الصغرى وهى ان الكتاب اساس الكلام فلا نسلم
ان الكتاب اساس الكلام لتوقف بعض مسايله عليه لا جميع
مسايله لعدم التوقف بعض مسايله عليه كوجوب الواجب ووحدته
وان سلم حاصله ان سلم الصغرى والكبرى فاساس الكتاب
هو ذات العقايد فحاصل الكبرى الكلام بحسب الذات اساس
العقايد والكتاب انما هو اساس العقايد من حيث الاعتقاد
فحاصل الصغرى الكتاب اساس الكلام من حيث الاعتقاد
فلا يتكرر الحد الاوسط فلا يكون انه لا ينتج كون الكتاب
اساسا لا اساسها من حيث هو اساس فلا يشمل اساس
اساس العقايد وهو القرينة الثانية للكتاب فليتامل
حق ليظهر شمولها للكلام او عدمه ان بحيثية كون الكتاب
اساسا للعقايد كونه من الله من غير مدخل كسب العبد
واختياره فيها اذ كونه معجزا فان اريد بالكلام والعقايد
نفس المسائل فكون الكلام اساسا لهذه الحيثية فظاهر
واما اساسيته بهذه الحيثية للعقايد فغير ظ وان اريد
بالكلام والعقايد الملكة او التصديق بالمسايل فعدم
كون الكلام اساسا لهذه الحيثية فظ واما اساسيته
بهذه الحيثية فلبعض العقايد ظ ولبعضها غير ظاهر
وان اريد بحيثية المذكورة التصديق بثبوت الكتاب
من الله تعالى اذ التصديق بكونه معجزا فكون التصديق ببعض
مسائل الكلام اساسا لهذه الحيثية ظ وكونه بهذه الحيثية
اساسا لبعضها اى لبعض العقايد ايضا ظ فلينظر حتى
ياتيك الحق تمت هذه الرسالة الشريفة فى ليلة الخميس ع ع ع

قال بهذا اشارة الى جواب معارضة اقول اذا استدل على مطلوب
بدليل فللخصم ان منع مقدمة معينة من مقدماته او كل
واحدة منها على التعيين فذلك يسمى منعا ومناقضة ونقضا
تفصيليا ولا يحتاج في ذلك الى شاهد فان ذكر شيئا يتقوى
به يسمى سند المنع وان منع مقدمة غير معينة بان يقول ليس
دليلك بجميع مقدماته صحيحا ومعناه ان فيها خللا فذلك
يسمى نقضا اجماليا ولابد هناك من شاهد على الاختلال وان
لم يمنع شيئا من المقدمات لا معينة ولا غير معينة بل اورد
دليلا مقابلا لدليل المستدل دالا على نقيض ما مدعاه
فذلك يسمى معارضة مير سيد شريف قوله يسمى منعا ودفعه
باثبات المقدمة الممنوعة بالدليل او بدعوى بداهتها
وازالة خفائها واما مجرد الدعوى بداهتها فلا تدفع
المنع الا ان يكون بداهتها في غاية الظهور فيكون اشارة
الى المنع مكابرة او بتغير الدليل وترك تلك المقدمة ملا عبد الحكيم
قوله يسمى نقضا اجماليا لكونه نقضا فيه اجمال لعدم تعيين
متعلقه ودفعه اما بالمنع او بتغير الدليل ملا عبد الحكيم عليه الرحمة
قوله ولابد من شاهد لانه لو اعتبر مجرد الدعوى عدم صحة
الدليل يلزم انسداد باب المناظرة وحصر الشاهد في
تخلف الحكم او استلزامه المحال ملا عبد الحكيم قوله يسمى معارضة
في الصراح معارضة مكافات كردن بدانچه دیگری میکند و
مقابله کردن کتاب بکتاب ودفعه بالمنع والنقض لا
بالمعارضة لان الدليل الواحد يعارض ادلة كثيرة
اذ لا ترجيح بكثرة الادلة فلا فائدة في المعارضة ملا عبد الحكيم

انسداد بسته شدن راه
ازنفس منتهى اللغات

قوله

قوله ومناقضة الى اخره في الصراح
المناقضة سخن برخلاف یکدیگر
گفتن والنقض باز کردن
بنا رسن والمناسبة ظاهرة
ويسمى نقضا تفصيليا
لتعيين محل النقض
ملا عبد الحكيم سلمه الله
تعالى في الدنيا والاخرة

الكتاب والسنة الا على مسائل الاعتقادية وثانيا ان الكلام
اساس العقايد لان اساس الاساس اساس والكتاب
والسنة اساس الكلام لان العقايد من الكلام فاساسها
اساسه فالكتاب اساس اساس العقايد فالقرينة الثانية
يشمل الكتاب والسنة مثل الاولى قلت اولا الحصر المذكور مم
وان سلم فالعقايد بحسب اعتقادها يتوقف على الكتاب المتوقف
على العقايد بحسب ذاتها وثانيا ان المتبادر من اساس
الشيء هو الاساس بالذات وان سلم فاساس الفن ما يتوقف
هو عليه كله لا بعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب
هو ذات العقايد والكتاب انما هو اساس العقايد من
حيث الاعتقاد فلا يكون اساسا لاساسها من حيث هو اساس
فليتأمل انتهى فما ذكره اولا ابطال التوجيه المذكور لكونه
اساس الاساس بانه يستلزم اساسية الشيء لنفسه لان
جميع العقايد على ما ذكرتم يتوقف على الكتاب وهو لا يتوقف
الا على بعض المسائل الاعتقادية فلا بد ان يراد بالمسائل
التي جعلتموها اساسا له بعض تلك المسائل الاعتقادية
فيلزم ان يكون بعض العقايد اساسا لجميعها ومن
جملتها ذلك البعض فيلزم اساسية الشيء لنفسه ولا يخفى
ان قوله العقايد من الكلام مما لا يحتاج اليه اللهم الا

وفيه منع ان الكتاب والسنة لا يتوقف
عليهما الا المسائل الاعتقادية بل يتوقف عليهما جميع الكلام
منه

ان يترقى المقصود منه الاشارة الى انه كما يلزم اساسية العقايد
لنفسها يلزم اساسية الكلام لنفسه وذلك لان العقايد
من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس الكلام
والكلام اساس له فيكون الكلام اساسا لنفسه وما ذكره
ثانيا منع لافادة القرينة الثانية للترقي وحاصله ان
الكلام اساس العقايد لانه اساس الكتاب الذي
هو اساس العقايد واساس الاساس اساس و
الكتاب اساس الكلام لان العقايد من الكلام
فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقايد
فالقرينة الثانية في شمولها الكتاب والسنة كالاولى
فلا تفيد الترقي في المرجح اجاب اولا عن الاعتراض الاول
بان الحصر من قوله اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل
الاعتقادية ممنوع اذ كما يتوقف الكتاب عليها يتوقف
على مبادي تلك المسائل وعلى مباحث النظر ايضا فالمراد
بالمسائل الكلامية مبادي تلك المسائل ومباحث النظر
فلا يلزم اساسية الشي لنفسه لكن لما كان في منع الحصر
المذكور نوع مكابرة اذ ثبوت الكتاب والسنة انما
يتوقف بالذات على ثبوت وجود الواجب وقدرته و
ارادته وكلامه على ما سيجي واما على مباديها فانما هو

هو بالواسطة فجعل الكلام اساس الاساس باعتبار
مباديها دون انفسها تحكم وكذا جعله اساسا باعتبار
مباحث النظر يستلزم ان يكون المنطق واصول الفقه
اساس اساس العقايد لما ان مباحث النظر جزء
منه على ان في توقف الكتاب على مباحث النظر نظر قال
ولو سلم اي لو سلم الحصر المذكور فنقول الفرق بالاعتبار
متحقق لان العقايد من حيث الاعتقاد يتوقف على
الكتاب والكتاب يتوقف عليها من حيث ذاتها
فاللازم توقف العقايد من حيث الاعتقاد على نفسها
لا من حيث الذات ولا استحالة فيه قال الفاضل المحشي
في توجيه منع الحصر لا نم ان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل
الاعتقادية لم لا يجوز ان يثبت الكتاب باعجازه بسبب
بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة انتهى اقول توجيه المنع
بهذا الطريق ايضا موجه لانه لا يلزم توقف الكتاب
على المسائل الكلامية اصلا فلا يكون اساس اساس العقايد
على ان الاعجاز بسبب البلاغة انما يدل على انه خارج
عن طوق البشر واما كونه من الله فموقوف على ثبوت
انه موجود قادر مريد متكلم وسيجي تفصيل هذا واجاب
ثانيا عن الاعتراض الثاني بمنع المقدمة الاولى اعني قوله

الكلام اساس العقايد بسند ان المنبا ومن الاسس
ما لكون اساسا بالذات والكلام ليس اساس العقايد
بالذات بل بواسطة وبمنع المقدمة الثانية اعني قوله
والكتاب اساس الكلام بسند ان اساس الفن ما
يتوقف هو عليه كله لا بعض مسائله والا لزم ان يكون
المنطق اساس الكلام بل علوم العربية لتوقف بعض
مسائله عليها بل الكلام اساس نفسه لتوقف بعض مسائله
على بعض آخر منه ولئن سلم كلتا المقدمتين فاساس
الكتاب هو نفس العقايد والكتاب اساس العقايد
من حيث الاعتقاد فلا يكون الكتاب اساس اساس العقايد
من حيث هو اساس وفيه ان معنى الاساسية هو التوقف
من اى جهة كانت فاعتبار قيد الحيثية ليس بواجب
في كونه اساس الاساس ولعله اراد بقوله فليتامل
هذا قوله ففى هذه القرينة ترق في المدح آه تفريع على
ما سبق يعني اذا كان المراد بالقواعد الكتاب والسنة
ففى هذه القرينة ترق في مدح الكلام ليس في قوله مبنى
علم الشرايع والاحكام لان القرينة الاولى شاملة للكتاب
والسنة لكونهما ايضا مبنى الاحكام الشرعية العملية بل
كونهما مبنى لها اولا وبالذات لاستنباطها منهما وكون

كون الكلام مبنى لها باعتبار توقفهما عليه بخلاف الثانية
فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذ لا يصدق عليهما
اساس اساس العقايد قال المحشى المدقق فيه ان قوله هو
علم التوحيد بالضمير الدال على الحصر يدل على ان الاولى
مختصة بعلم التوحيد والصفات غير متناولة للكتاب و
السنة وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة
الترقى بالوجه المذكور في القرينة الثانية انتهى ولا يخفى
ان هذا الاعتراض بعد تسليم دلالة الضمير على الحصر المذكور
انما يرد لو قدم الاخبار على العطف فيكون القصر
بالنسبة الى كل من القرينتين واما لو كان مقدما
على الاخبار فيكون القصر بالنسبة الى مجموع القرينتين و
لا شك انه قصر حقيقى وليس غير الكلام متصفا
بجميع ما في القرينتين قوله ويمكن ان تحمل آه يعنى ان
المراد بالقواعد الادلة التفصيلية وهى الادلة العقلية
والنقلية المذكورة في بيان تلك العقايد على التفصيل و
الكلام اساس لتلك الادلة بناء على ان استلزامها
لتلك العقايد وصحتها وفسادها يعرف بالكلام لان
مباحث النظر جزء منه على ما اختاره المتأخرون فيكون
اساس اساس العقايد قال بعض الفضلاء وفيه

انه انما يفيد مدح كلام المتأخرين حيث جعلوا مباحث
النظر جزءا منه لا كلام القدماء مع ان المختصر فيه وانه
يلزم ان يكون المنطق اساس عقايد الاسلام وايضا
المبين في مباحث النظر انما هو عوارض المبادي لا
نفسها واعلى العلوم ما يبين فيه نفسها والا يلزم ان يكون
المنطق اعلى من العلم الالهي ولم يقل به احد وبه صرح
قدس سره في حواشيه العضدية انتهى فتامل قوله بناء
على ان مباحث النظر آه الاولى ان يقال بناء على ان اثبات
تلك الادلة واقامة الدليل عليها انما هو في الكلام حتى
لا يرد عليه ما سبق من انه يلزم ان يكون المنطق اساس
عقايد الاسلام آه والذي يخطر بالبال في توجيه عبارة
الشارح وهو الاظهر ان المراد من القواعد
القضايا الكلية التي يتوقف عليها العقايد من مباحث
الامور العامة والجواهر والاعراض والكلام اساس لتلك
القواعد لانها تبين فيه بالدلايل القطعية وللفضلاء
في توجيه عبارة الشارح وجوه كثيرة تركناها مع ما يرد عليها
مخافة الاطناب قوله اي علم يعرف فيه ذلك اي المسائل
المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته قال بعض الافاضل
وهو كلام اهل السنة والجماعة لا المعتزلة لانهم نفوا

الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف وفيه نظر لان المعتزلة
لم ينفوا الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى يكون كلامهم
علم يعرف فيه التوحيد فقط دون الصفات بل نفيهم بمعنى
عدم اثباتها زايدة على الذات فيصدق على كلامهم انه علم
متعلق بالتوحيد والصفات لانه يبحث فيه عن احوال
الصفات بانها ليست زايدة على ذات الواجب قوله
فنسبة الوسم آه حيث قال الموسوم بالكلام قيل هذا ناظر
الى التوجيهين معا يعني ان الشارح انما اورد الموسوم بعد
قوله علم التوحيد آه بناء على ان لفظ الكلام كان اشهر
اسماء الكلام وعندي انه ناظر الى التوجيه الاخير ودفع
اعتراض ناشئ منه وهو انه اذا كان علم التوحيد والصفات
لقبا له فلا معنى لنسبة الوسم الى الكلام بل ان يقول الموسوم
بعلم التوحيد والصفات والكلام فتخصيص الوسم يدل
على انه [illegible] لم يرد المعنى اللقبي ودفعه المحشي بقوله
فنسبة الوسم آه يعني انما نسب الوسم الى الكلام [illegible]
مع كون كل منهما علما له لاشتهاره به فيكون قوله
الموسوم بالكلام صفة موضحة له بمنزلة عطف البيان
كما يقال جاء ابو حفص الموسوم بعمر قوله من فوايده اشارة
الى ان له فوايد كثيرة كما ذكره في شرح المواقف قوله فان

مبحث وان المختصر

الشريعة اى الاحكام التى شرع الله تعالى لعباده من الاعتقاديات
والعمليات من حيث انها تطاع لها دين يعنى دانه اى
ذلوا طاعة ومن حيث انها تكتب ملة يعنى امللت الكتاب
وامليته اى كتبته ففى اضافة النجم الملة والدين اشعار
بانه مقتدى اهل العلم والعمل لان الكتابة شعار العلماء
والعمل شان الاتقياء وفى تاخير الدين عن الملة اشارة الى
شرف العلم على العمل **قوله** والاملال بمعنى الاملاء نقل عنه
هذا جواب سوال مقدر وهو انه كيف يعنى الشريعة من حيث
انها تملى ملة والحال ان الملة من المضاعف والاملاء من
الناقص **قوله** سميت يعنى ان دار السلام مركب اضافى
سميت الجنة به اما لان اهلها سالم عن الآفات او لانهم
مخاطبون فيها بالسلام وعلى التقديرين يكون لفظ السلام
مصدرا او لان السلام من اسماء الله تعالى اضيف الجنة
اليه تشريفا لها كما يقال بيت الله للمسجد الحرام فح يكون لفظ
السلام صفة مشبهة ومعنى هذا الاسم هو الذى منه السلام
اى فى المبدء او به السلامة اى فى المعاد او معناه ذو السلامة
عن جميع النقايص **قوله** فوجه تخصيص آه يعنى اذا كان
السلام من اسماء الله تعالى فوجه تخصيص الدار اليه دون
الى اسم آخر ظ لان معنى الاسم هو معطى السلامة والجنة

الجنة دار السلام فى كل منهما معنى السلامة **قوله** كناية عن
الاعراض لان المعرض عن الشئ يطوى كشحه عنه فذكر
اللازم الذى هو طى الكشح واراد الملزوم وهو الاعراض
ويجوز ان يكون استعارة مكنية وتخييلية وترشيحية بان شبه
فى نفسه المقال بماله الكشح واثبت الكشح تخييلا ورشحه بالطى
والمآل واحد **قوله** ولما تعدد المتبوع نقل عنه هذا جواب
سوال مقدر وهو ان الاعراب للتابع يكون واحدا فلم
تعدد الاعراب ههنا فاجاب بقوله ولما تعدد آه وحاصله
ان المتبوع ايضا متعدد معنى فكانه ذكر كلا من المتبوعين
علحدة وعقب بتابعه **قوله** بان الجملة الثانية آه يعنى ان
الجملة الثانية وهى قوله ونعم الوكيل جملة انشائية لان
افعال المدح وضع لانشاء المدح والجملة الاولى اعنى هو حسبى
جملة اخبارية فلا يجوز عطف احديهما على الاخرى بالواو لكمال
الانقطاع وكذا لا يجوز عطفه على حسبى اما على تقدير عدم
التاويل فلانه يلزم عطف الجملة على المفرد وهو غير جائز لما
مر واما على تقدير تاويله بيحسبنى فلانه وان حصل المناسبة
بينهما بان كلا منهما جملة فعلية لكن الاولى خبرية والثانية
انشائية على هذا التقدير ايضا **قوله** ويرد عليه آه يعنى ان
جملة الاولى وان كانت خبرية صورة لكنها واقعة فى محل

الدعاء والمقصود منه انشاء الكفاية لا الاخبار بانه تعالى كاف
في نفس الامر وهو ظ قال بعض الافاضل ينقل الكلام ح
الى عطفه على قوله والله الهادي الى سبيل الرشاد وان
جعل ذلك لانشاء المدح ينقل الكلام الى عطفه على قوله
نحاولت وجعله انشاء المدح شرحه بعيد جدا اقول جملة
والله الهادي ليس معطوفا على جملة نحاولت حتى يلزم
البعد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما في
قوله ان الثمانين وبلغتها فكانه قال اللهم اهدني الى
سبيل الرشاد واعطني العصمة والسداد وانما عدل
الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما في الحمد
لله قوله وايضا يجوز آه معنى عطف القصة على القصة
على ما بينه السيد الشريف ناقلا عن صاحب الكشاف
ان تعطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض
آخر لمناسبة بين الغرضين فكلما كانت اشد كان
العطف احسن من غير نظر الى كون الجمل خبرية
او انشائية فعلى هذا اشترط في عطف القصة
على القصة ان يكون كل من المعطوف والمعطوف
عليه جملا متعددة وههنا ليس كذلك ولعل المحشي اراد
بعطف القصة على القصة عطف حاصل مضمون مضمون

مضمون احدى الجملتين على حاصل مضمون الاخرى من غير
نظر الى اللفظ وهذا العطف مما جوزه الشارح في شرح
التلخيص في بحث الفصل والوصل ووصفه بالدقة
والحسن وايده بمثال اورده صاحب الكشاف وهو زيد
يعاقب بالقيد والازهاق وبشر عمروا بالعفو والاطلاق
وان رده السيد السند بهذا لكن بقي ههنا بحث وهو
ان الشارح انما اورد هذا العطف في عبارة التلخيص اذ لا يمكن
جعل وهو حسبي فيه انشاء ولا يقول صاحب التلخيص
بعطف القصة على القصة بشيء من المعنيين على ما
نص عليه الشارح في بحث الفصل والوصل منه فلا يتم
جواب المحشي من قبله نعم لو كان قصد الشارح رد هذا
مطلقا ١٢ العطف لتم لكنه ليس كذلك كيف وقد اعترف به في شرح
الكشاف ووقوعه في القرآن نحو قوله تعالى ماويهم جهنم و
بئس المهاد قوله ورده بعض الفضلاء اي رد السيد
المحققين رد الشارح هذا العطف في حاشيته على شرح التلخيص
بانه يجوز عطف نعم الوكيل على المجموع هو حسبي بان يقدر
المبتدا في المعطوف اما مقدما لينا سب المعطوف عليه
اي هو نعم الوكيل فيكون المخصوص مقدما على نحو زيد نعم
الرجل على ما صرح به صاحب المفتاح وغيره من ان المخصوص

مقدم عليه واما مؤخرا اى نعم الوكيل هو ويكون المخصوص المؤخر
مبتدأ على مذهب من جعله مبتداء وانما لم يتعرض السيد السند
بهذا الاحتمال لانه لا يتم على مذهب من يجعل
المخصوص خبر مبتدأ محذوف بخلاف الاحتمال الاول اذ لا
خلاف فى انه اذا كان مقدما فهو مقدم للابتداء ولا يخفى
عليك انه على تقدير المبتدأ ولم يؤول نعم الوكيل بمقول فى حقه
ذلك يكون الجملة ايضا انشائية اذ الجملة الاسمية التى خبرها
انشاء انشائية كما ان التى خبرها فعل فعلية بحسب المعنى
كيف لا ولا فرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل فى ان
مدلول كل منهما نسبة غير محتملة للصدق والكذب وبعد
التأويل لا يكون المعطوف جملة نعم الوكيل بل جملة متعلق
خبرها نعم الوكيل واعتراض الشارح انما هو فى عطف نعم الوكيل
على انه بعد التأويل يفوت انشاء مدح العام الذى وضع
افعال له بل يصير للاخبار بالمدح الخاص وهو انه مقول
فى حقه نعم الوكيل **قوله** وايضا يجوز اه يعنى ثم قال بعض
الفضلاء فى رد الشارح بانه يجوز عطف نعم الوكيل على حسبى
باعتبار تضمنه معنى يحسبنى لانه وان كان اخبارا لكن
له محل من الاعراب لوقوعه خبرا للمبتدأ ويجوز عطف الانشاء
على الاخبار الذى له محل من الاعراب فان قلت الموجب

الموجب لمنع العطف كمال الانقطاع وهو باق فى صورة لكون
للاخبار محل من الاعراب فما الوجه فى جوازه قلت الوجه
ان الجمل التى لها محل من الاعراب واقعة موقع المفردات
لان نسبتها ليست مقصودة بالذات فلا التفات الى
اختلافها بالانشائية والاخبارية بل الجمل ح فى حكم المفردات
التى وقعت هى موقعها فيجوز عطف تلك الجمل بعضها على
بعض كالمفردات ومن هذا تبين وجه جواز عطف
الجمل التى لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس فح يجوز
عطف جملة نعم الوكيل على حسبى بلا تأويله بيحسبنى لانها
جملة لها محل من الاعراب صرح به السيد السند فى حاشيته
على المطول هذا وقد ذكر الشيخ الرضى ان نعم الرجل بمعنى
المفرد وتقديره اى رجل جيد فح لا اشكال فى عطفه على
حسبى **قوله** ويدل عليه قطعا اه اى يدل على ان عطف
الانشاء على الاخبار الذى له محل من الاعراب جائز قوله
تعم قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فان نعم الوكيل معطوف
على حسبنا الله وهو اخبار له محل من الاعراب لانه مفعول
قالوا **قوله** لان هذه الواو من الحكاية اه دفع لتوهم انه
لم لا يجوز ان يكون مجموع الجملتين مفعول قالوا بثبوت
الواو بينهما بان المقول على سبيل الحكاية حسبنا الله ونعم

يكون

الوكيل فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من
الاعراب ووجه الدفع ان الواو من الحكاية اى من كلام الحاكي
اى قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل فلا يجوز ان يكون من
كلام المحكي لانه لا يصح العطف حينئذ اذ يلزم عطف الانشاء على
الاخبار فيما لا محل له من الاعراب الا بتاويل بعيد وهو ان
يقدر وقلنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير مما لا
يلتفت اليه لعدم انسياق الذهن [illegible] اليه ولا دلالة
للقرينة عليه مع انه لا مناسبة بين مفهومي الجملتين على
وجه يحسن العطف بالواو قوله وليس هذا اختصاصا بما
بعد القول حتى يتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان
بعد القول لان مصحح العطف انه اذا كان للجملة محل من
الاعراب يكون بمنزلة المفرد الذي وقع في موقعه وهو مشترك
في جميع المواد وليس مختصا بما بعد القول على ما يشهد
حسن قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله فانه جملة لانشاء
التعجب عطفت على ابوه عالم وهو خبرية قوله ويرد عليه
اى ما قاله بعض الفضلاء من ان الآية دالة على جواز
العطف المذكور قطعا فانه يجوز ان يكون الواو من القول
المحكي ويكون مدخول الواو معطوفا على ما قبله بتقدير المبتدأ
بقرينة ذكره في المعطوف عليه ويجيء حذفه في الاستعمال

الاستعمال وانتقال الذهن اليه اما مؤخرا لتناسب المعطوف
عليه فان حسبنا خبر والله مبتدأ لان الحسب بمعنى المحسب
واضافته الى ضمير المتكلم لفظية والا فالمبتدأ والخبر اذا كانا
معرفتين يجب تقديم المبتدأ على الخبر في كلام البلغاء بقرينة
ذكره في المعطوف عليه ومجيء حذفه في الاستعمال وانتقال
الذهن اليه واما مقدما رعاية لقرب المرجع مع ما سبق
وبما ذكرنا اندفع ما قال الفاضل المحشي من ان تقدير
المبتدأ المقدم ما تأويل بعيد ومشهور تقدير المخصوص
بالمدح مؤخرا وعلى هذا يكون [illegible] من قبيل
عطف الانشاء على الاخبار واما تقدير المبتدأ في قوله
وهو حسبي ونعم الوكيل فليس ببعيد لان المبتدأ المذكور
في المعطوف عليه مقدما على الخبر بخلاف حسبنا الله اذ لم
يذكر فيه اسم الله مبتدأ مقدما على الخبر انتهى لان التأويل
المذكور انما يكون بعيدا اذا لم يكن قرب المرجع داعيا الى
تقديره كما ان تقديمه في المعطوف عليه قرينة على تقديره
في المعطوف مقدما في هو حسبي ونعم الوكيل وعلى تقدير
التأخير لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار على احد المذهبين
وهو ان يكون المخصوص المقدر مبتدأ وهذا القدر كاف
لنفي قطعية دلالته قوله او بعطفه اه يعني يجوز ان لا يكون

الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوفا على حسبنا الذي
هو خبر مقدم على المبتدأ فيكون من عطف الجملة التي لها محل
من الاعراب لانه ح يكون خبرا معطوفا على المفرد قال السيد السند
وقد يجوز عطف الجملة على المفرد واذا كان لها محل من الاعراب
على ما صرح به في حاشيته على شرح التلخيص لا من عطف
الانشاء على الاخبار هذا ثم بعد تسليم كون الواو من الحكاية
لا يدل على الجواز المذكور قطعا لجواز ان يكون قالوا م
مقدرا في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف عليه فيكون من عطف
الجملة الفعلية الخبرية على الجملة الفعلية الخبرية قوله نقل عنه
ان تقدير المبتدأ يبطل اصل الاستدلال واما العطف
على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور انتهى لانه على الاول
لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب
وعلى الثاني لا يكون الواو من الحكاية واعلم ان ما اورده
المحشي هو انما يرد لو كان معنى قوله قطعا يقينيا اما لو
كان معناه دلالة تقطع مادة الاعتراض ولو الزاما
فلا لانه لا يمكن للمعترض ان يعترف بهذه التوجيهات
اذ لو اعترف بها لم يكن لاعتراضه موقع لجريانها في

مبحث وعلم

حسبي ونعم الوكيل قوله للحكم معان ثلثة اه يعني قد يطلق الحكم
على نفس النسبة الخبرية ايجابية كانت او سلبية وهذا المعنى

معنى عرفي قد يطلق على ادراك تلك النسبة بمعنى ادراك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة يعني ادراكها بطريق
الاذعان والقبول وهذا مصطلح المنطقيين واعلم انه قد
حقق ان النسبة الواقعة بين زيد قايم مثلا هو الوقوع
بعينه او اللاوقوع كذلك وليس هناك نسبة اخرى مورد
الايجاب والسلب وانه قد يتصور هذه النسبة في نفسها
من غير اعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر بل
باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت او الانتفاء
ويسمى حكمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية
ايضا نسبة العام الى الخاص اعني الثبوت لانه المتصور
اولا وقد يسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد
يتصور باعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر
فان تردد فهو الشك وان اذعن بحصولها او لا حصولها
فهو التصديق المسمى بالحكم بالمعنى الثاني عند المنطقيين م
فالنسبة الثبوتية تعلق بها علوم ثلثة اثنان تصوريان
احدهما لا يحتمل النقيض والثاني يحتمله والثالث تصديق
فقد ظهر ان المعنى الاول ليس امرا مغايرا للوقوع واللاوقوع
كما فهمه المحشي هو المدقق حيث جعل الوقوع معنى آخر للحكم
وان معنى قوله نسبة امر الى آخر تعلق امر باخر وقوعا

كان اولا وقوعا ان كان الايجاب والسلب بمعنى الوقوع
واللاوقوع او تعلق امر بآخر سواء كان مورد الايجاب
او مورد السلب ان كانا بمعنى الادراك ان النسبة
واقعة او ليست بواقعة صرح بكلا الاطلاقين الشارح
في شرح الشرح وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة او لا
وقوعها ادراك ان النسبة الثبوتية واقعة في نفس الامر
او ليست بواقعة فيها ثم انه ذكر السيد الشريف انه يجوز
ان يفسر الحكم بالتصديق فقط وان يفسر بالتصديق و
التكذيب وهذا ابتناء على ان اذعان ان النسبة ليست
بواقعة اذعان بان النسبة السلبية واقعة فعلى هذا يجوز
ان يعرف الحكم بادراك الوقوع فقط وان يعرف بادراك
الوقوع واللاوقوع معا فما ذكره المحقق المدقق من ان
كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها يشعر
بان المراد بالنسبة النسبة التقييدية التي يرد عليها الايجاب
والسلب لا النسبة التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها
تامة ليس هو ادراك وقوعها فقط ايجابا او سلبا بل هو
ادراك نفسها على وجه الاذعان كذلك ليس بشيء كما
لا يخفى على انك قد عرفت ان ليس لنا نسبة سوى الوقوع
واللاوقوع وهي النسبة التامة الخبرية واما النسبة التقييدية

التقييدية المغايرة لها فمما لا ثبت له والا لزم ازدياد اجزاء
القضية وتصورات التصديق على اربعة وقد يطلق على
خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير وهذا
مصطلح الاصوليين من الاشاعرة والخطاب في اللغة توجيه
الكلام نحو الغير وباضافته الى الله خرج خطاب من سواه
والمراد به ههنا اما الكلام النفسي لان اللفظي ليس بحكم
بل هو دال عليه صرح به السيد السند في حواشي العضدية
سواء فسر الخطاب بما يقع به التخاطب اي من شأنه التخاطب
فيكون خطابا في الازل كما ذهب اليه الشيخ الاشعري ومن قدم
الحكم والخطاب بناء على ازلية تعلقات الكلام وتنوعه
في الازل امرا ونهيا وغيرهما او فسر بالكلام الذي قصد منه
افهام من هو متهيئ لفهمه فيكون خطابا فيما لا يزال كما
ذهب اليه ابن القطان من ان الحكم والخطاب حادثان
بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه في الازل
وهذا معنى ما قال ان الحكم والخطاب حادثان بل جميع اقسام
الكلام مع قدمه واما ما خوطب به اي ما ثبت بالخطاب
وهو الاثر المترتب عليه كوجوب الصلوة ونحوه فيكون المراد
بالحكم ما حكم به ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه
بفعل من افعالهم لا بجميع افعالهم على ما يوهمه اضافة

الجمع من الاستغراق واللام يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب
متعلق بجميع الافعال فيشمل خواص النبي عليه السلام
ايضا لا يقال اذا كان المراد بالخطاب النفسي ولا شك
انه صفة واحدة فيتحقق خطاب واحد متعلق بجميع
الافعال لانا نقول الكلام وان كانت صفة واحدة
لكنه ليس خطابا الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب
تعلقاته فلا يكون خطاب واحد متعلقا بالجميع وخرج بقوله
المتعلق بافعال المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال
ذاته وصفاته وتنزيهاته ومعنى الاقتضاء الطلب و
هو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب او
طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او طلب الفعل
بدونه وهو الندب او طلب الترك بدونه وهو الكراهة
ومعنى التخيير عدم طلب الفعل والترك وهو الاباحة وهذا
القيد لاخراج خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين لكن
لا بالاقتضاء والتخيير كالقصص المنبئة لافعالهم والاخبار
المتعلقة باعمالهم كقوله تع والله خلقكم وما تعملون ه
فان قيل اذا كان الخطاب في الازل متعلقا بافعال المكلفين
بالاقتضاء والتخيير كما قال الشيخ الاشعري يلزم طلب ح
الفعل والترك من المعدوم وهو سفه قلت السفه انما

انما هو طلب والترك عن المعدوم حال عدمه واما طلبه منه
على تقدير وجوده فلا كما اذا اقدر الرجل ابنا فامره بطلب
العلم حين الوجود وسيجيء ما يتعلق بهذا البحث **قوله** كالوجوب
والاباحة ونحوهما من الندب والتحريم والكراهة ان كان
المراد بالخطاب ما خوطب به فمطابقة المثال ظ وان كان
المراد ما يقع به التخاطب فالحكم ح هو الايجاب مثلا
لا الوجوب الذي هو اثر الايجاب المترتب عليه بالفاء في
اوجبه فوجب فالتمثيل ح مبني اما على المسامحة واما على
ما ذكره بعض المحققين من ان الايجاب والوجوب واحد
بالذات ومختلف بالاعتبار فان الخطاب اذا نسب الى
الحاكم يكون ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوبا
والترتب بالفاء ايضا باعتبار هذين الاعتبارين على ما
ذكره الشارح في التلويح **قوله** وبهذا الاخير غير مراده يعني ليس
المراد بقوله الاحكام الشرعية مصطلح الاصوليين لان ح
المتبادر من الافعال عند الاطلاق افعال الجوارح المقابلة
للاعتقاد فلو كان المراد ههنا مصطلح الاصوليين لم يكن
علم الكلام علما بالاحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق
بالافعال بالاعتقاد ولو تكلفنا وعممنا الفعل بناء على
ان الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام

في العلم بالوجوب واخواته من حيث يقصد به الاعتقاد و
اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع
والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات ان العلم
المتعلق بالخطابات المتعلقة بافعال المكلفين بالاقتضاء
والتخيير من حيث انه متعلق بكيفية العمل يسمى ويختص
باسم علم الشرايع والعلم المتعلق بتلك الخطابات من حيث
تعلقه بالاعتقاد يسمى ويختص باسم علم التوحيد و
الصفات فان في التسمية معنى التخصيص ولا شك
في ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام في القرينة الاولى
كون تلك الاحكام معلومات له كما هو الظاهر السابق
الى الفهم لا كونها بعضا من معلوماته والا لم يطابق
قوله لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق
الفهم عند ذكر الاحكام الا اليها فانه يصير معناه ح
ان تلك الاحكام لما لم يكن مستفادة الا من جهة
الشرع ولم يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الى غيرها خص
ذلك الاسم بالعلم المتعلق بالمعلومات يكون تلك الاحكام
بعضا منها ولا يخفى ركاكته واذا كان التعلق في القرينة
الاولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم فكذا في القرينة الثانية
فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون معنى التعلق في الثانية

الثانية كونها بعضا من معلوماتها فيصير المعنى والعلم
المتعلق بمعلومات تلك الخطابات بعض منها يسمى علم
التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام في تلك الخطابات على
ان بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الندرة وهو
في مثل قولهم النظر في معرفة الله واجب ومعرفة الله تعالى واجبة
فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية السخافة قوله و
الاستدراك قيد الشرعية لان اخذ الخطاب مضاف الى الله
تعالى في تعريفه يشعر بكونه شرعيا اللهم الا ان يتكلف في دفع
الاستدراك فيحمل على التجريد في الاول اي لفظ الاحكام
عن الاضافة الى الله تعالى وتعلق الخطابات الشرعية او
تعلق في الثاني اي لفظ الشرعية تاكيد لانه تصريح بما علم
ضمنا او يجعل التعريف تعريفا للحكم الشرعي على ما نقل
من اصحاب هذا التعريف لا للحكم المطلق قوله فالمراد بعض
اذا كانت ارادة المعنى الثالث تعسفا فالمراد اما معنى
الاول اعني النسبة التامة الخبرية وتوجيهه ظ اذ يصح حمل
العلم في قوله والعلم المتعلق بالاول يسمى علم الشرايع والاحكام
وبالثانية علم التوحيد والصفات على كل واحد من المعاني
الثلثة للعلم اعني التصديقات بالمسائل ونفس المسائل
والملكة الحاصلة عنها بلا تكلف فعلى الاول وهو الاظهر

يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم وعلى الثاني من قبيل تعلق
الكل بالجزء اذ النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من قبيل
تعلق المسبب بالسبب بخلاف المعنى الثاني فانه لا ينافي
فيه التوجيهات الثلثة بلا تكلف كما سيطلع عليه نقل
عنه ويؤيده قوله فيما سيجيء وسموا ما يفيد معرفة
الاحكام آه فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعا اذ لا
معنى لافادة معرفة التصديق قوله او الثاني يعني ان المراد
اما المعنى الاول او الثاني وهو ادراك تلك النسبة فح لا بد
ان يجعل العلمان في قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى
علم الشرائع اه والعلم المتعلق بالثانية آه عبارة عن المسائل
فالمعنى المسائل المتعلقة بالادراكات بكيفية العمل يسمى علم
الشرائع والمسائل المتعلقة بالادركات المتعلقة بالاعتقاد
يسمى علم التوحيد والصفات فح يكون التعلق تعلق المعلوم
بالعلم او يجعل العلمان عبارة عن الملكة فانه يطلق العلم
على الملكة كما يق فلان يعلم النحو فيصير المعنى الملكة الحاصلة
من تلك الادراكات آه وح يكون التعلق تعلق المسبب بالسبب
اذ الملكة انما يحصل بسبب مزاولة تلك الادراكات وانما قلنا
لا بد ان يجعل العلمان عبارة عن المسائل او الملكة اذ في
حملهما على التصديقات بالمسائل يحتاج في معنى التعلق

التعلق الى التكلف بان يق مجموع التصديقات المتعلقة ح
بالتصديقات الشرعية العملية بمعنى تالف منها يسمى علم
الشرائع ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات
الاعتقادية يسمى علم التوحيد او يق العلمان عبارة عن
التصديق على مذهب الامام فيكون المعنى التصديقات
المتعلقة بالاحكام العملية تعلق العلم الكل بالجزء يسمى علم
الشرائع والتصديقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية
يسمى علم التوحيد والصفات وهذا لما نقل عنه وجه جعل حاصل
هو عدم التكلف في معنى التعلق ح اذ لا يخفى ان جعل
جملة التصديقات متعلقة بما هي متالفة منه اعني التصديقات
المخصوصة او جعل التصديقات على مذهب الامام ح
متعلقا بالحكم الذي هو جزء منه تكلف منهي محض قوله
وعلى التقديرين اي سواء كان المراد المعنى الاول او
الثاني معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع بان لا يخالف
القطعيات بالنسبة الى فهم الآخذ لا ما يتوقف عليه بمعنى
انه لا يدرك لولا خطاب الشارع والا لزم خروج اكثر
المسائل الكلامية من المقسم لان وجوده وعلمه وتوحيده
وغير ذلك مما لا يتوقف على الشرع لكن يجب اخذها ايضا
منه ليصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يعارض الوهم العقل

فيوقعه في المهلكة كالآلة للفلسفة بخلاف ما اذا كان
مؤيدا بالوحي المفيد للحق اليقين فانه لا مدخل للوهم فيه
قوله ان اريد مطلق التعلق فالامر ظ آه اى ان اريد به
كون الشيء منسوبا الى الآخر على اى وجه كانت فالامر في صحة
التعلق في كلا الموضعين ظ اذ يجوز ح ان يعتبر التعلقان
متغايرين فيكون تعلق الحكم بكلا المعنيين بكيفية العمل
من قبيل تعلق العارض بالمعروض لكونها احد طرفيه
وبالاعتقاد من قبيل تعلق ذى الغاية بالغاية لانه
المقصود منها فلا حاجة ح الى التأويل في قوله بالاعتقاد
واما ما قاله الفاضل المحشي من انه على تقدير ان يكون المراد
بالحكم ادراك النسبة يجب تأويل الاعتقاد بالمعتقدات و
ان اريد به مطلق التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك
بالاعتقاد الذى هو الادراك فليس بشيء اذ لا شك في
صحة قولنا الادراكات التي يقصد منها التصديق فقط
لا العمل يسمى علم التوحيد والصفات فان غاية العلوم
الغير الآلية حصولها انفسها كما حققه السيد في
حاشية المطالع **قوله** وانما لم يعتبر التعلق بنفس آه يعني
اذا اريد به مطلق التعلق فكما انها تتعلق بكيفية العمل
تتعلق بنفس العمل ايضا لكونه معروضا ايضا فلم لم يعتبر

لم يعتبر بالنسبة الى نفس العمل للاشارة الى النكتة وهي ان تعلقها
بالعمل من حيث الكيفية فان الاحكام الفقهية انما تتعلق
بفعل المكلف من حيث الوجوب والندب ونحوهما بخلاف
اكثر الاحكام الثانية اعني ما تتعلق بالاعتقاد فان تعلقها
بنفس الاعتقاد ولا باعتبار كيفيته وانما قال عامة الاحكام
فلان بعضها متعلقة بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله واجب
اى الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا
بكيفية الاعتقاد وهذا حاصل ما نقل عنه بقوله يعني ان
اريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل و
الى الكيفية لكن الثاني اولى اذ فيه اشارة الى النكتة وقد وقع
في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب
اولى من عبارته انتهى ومما ينبغي ان يعلم ان المراد بالكيفية
على هذا التوجيه العوارض الذاتية للعمل لا التصحيح والاتيان به
على الوجه المشروع والا لم يصح قوله تتعلق عامة الاحكام
الثانية اه لانها ايضا متعلقة بتصحيح الاعتقاد والاتيان
به على وجه المشروع فليس معنى قوله تعلقها بالعمل من حيث
الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مقيدة بهذه الحيثية و
معتبر معها كما في قولهم بدن الانسان موضوع الطب
من حيث الصحة والمرض حتى يرد انه يلزم ان لا يكون

الكيفية عبارة عن الاحوال المبنية في الفقه بل قيد للموضوع
وتتمة له بل معناه ان تعلقها به من حيث انه ثبت له الكيفية
وانها من عوارضه لا من حيث ذاته لا من جهة اخرى
فتدبر قوله وان اريد به آه اى وان اريد بالتعلق التعلق
المخصوص وهو تعلق الاسناد وبطرفيه على تقدير ان يكون
الحكم نفس النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل ان الكيفية والعمل
طرفاه او تعلق التصديق بالقضية على تقدير ان يكون الحكم
ادراك النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل انه ادراك الكيفية المثبتة
للعمل ففي قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد وبكيفية العمل لا احتياج
الى التأويل ولكن يجب التأويل في قوله منها ما يتعلق
بالاعتقاد اذ الاعتقاد ليس طرفا للنسبة ولا القضية وهو
ان يراد بالاعتقاد المعتقدات اى ما يتعلق به الاعتقاد
في الجملة سواء كان بالذات كتعلقه بالنسبة او بالواسطة
كتعلقه بالطرفين فانه يتعلق بهما بواسطة النسبة كما بين
في محله فلا يرد ما ذكره المحشي المدقق من ان تعلق النسبة بالمعتقد
بمعنى تعلق الاسناد وبطرفيه متوهم لان المعتقد هو نفس
النسبة او مجموع الطرفين والنسبة لا كل من الطرفين و
لا احدهما بدون النسبة كما لا يخفى قوله في فيه اشارة آه
يعني اذا كان المراد تعلق الاسناد وبالطرفين او تعلق

تعلق التصديق بالقضية فلا بد من ذكرهما لكن في اعتبار تعلقه
بالكيفية المضاف الى العمل اشارة الى نكتة وهي ان موضوع
الفقه العمل لان المتبادر من تعلق الاسناد والتصديق
بكيفية العمل كونها مسندا او مثبتا والعمل مسندا اليه ومثبتا
له بناء على انهم اذا عبروا عن الحكم الخبري بالنسبة التقييدية
اضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه كما قالوا معنى قولنا
زيد ابوه قائم زيد قايم الاب فيكون الكيفية محمولا على العمل
في الفقه وهي من العوارض الذاتية له فيكون موضوعا
له اذ لا معنى لموضوع العلم الا ما يبحث فيه عن عوارضه
الذاتية اى ثبت له فيه ويحمل عليه قوله وليس موضوعه
العمل اى ليس موضوع تلك المسئلة العمل لا باعتبار ذاته
ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عرضه الذاتي ولا باعتبار
نوع عرضه الذاتي اذ ليس الوقت شيئا منها فلا يرد ما
ذكره الفاضل المحشي ان موضوع العلم اعم منه موضوع
المسئلة فلا يلزم من عدم كون موضوعها العمل عدم كونه
موضوع العلم لان معنى قوله ليس موضوعه العمل انه
ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه السابقة والحال
انه يجب ان يكون موضوع المسئلة راجعا الى موضوع
العلم بوجه من تلك الوجوه على ما بين في موضعه قوله

يسمى المسئلة اعم من
ان موضوع
موضوع العلم او لا

كما ان قولهم النية آه قال الفاضل المحشي النية فعل القلب فيكون
موضوعه العمل فلا حاجة الى التاويل اقول المراد بالعمل
عمل الجوارح والا لزم ان يندرج الاعتقاد فيه فيكون بعض
مسائل الكلام وهو الذي يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد
مثل قولهم معرفة الله واجبة داخلا في الفقه وليس كذلك
فح لاشك في احتياجه الى التاويل قوله ثم انه ينبغي اه
جواب عن قوله ولانهم عدوا اه يعني ينبغي ان يكون
موضوع الفرايض قسمة التركة بين الورثة اذ يبين
فيه احوال قسمتها بين الورثة والقسمة من افعال
الجوارح فيكون موضوعه العمل ايض قوله وبالجملة
اه ففي كل مسئلة ليس موضوعها راجعا الى فعل
المكلف يجب تاويلها حتى يرجع موضوعها اليه
كمسئلة المجنون والصبي فانها راجع الى فعل الولي
قوله هذا من قبيل العطف اه يعني باعادة الجار فلا
يرد ما قيل ان الظاهر ان هذا من قبيل العطف
على معمولي عاملين على مذهب من جوزه مطلقا
او في المجرور وليس بمقدم لان المعطوف ولا المعطوف
عليه فان المعطوف والمعطوف عليه مجموع الجار والمجرور
فلعل قوله وبالثانية آه وقع عند المحشي بدون

بدون الباء الجارة فحكم بكونه من قبيل العطف على معمولي عاملين
مختلفين والمجرور مقدم ويجوز ان يكون لفظ العلم مرفوعا
خبر مبتدء محذوف اي والعلم بالثانية علم التوحيد والصفات
ومنصوبا بتقدير الفعل والفاعل اي يسمى العلم بالثانية
علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة قوله
الاحكام الشرعية العملية النظرية اه اي ما يكون المقصود منه
النظر والاعتقاد وهي مقابلة العملية التي يكون المقصود منها
العمل قوله لان حجية الاجماع من مسايل اصول الفقه قيل لا نسلم
ان حجية الاجماع من مسايل اصول الفقه بل هو من مسايل
الكلام اورد فيه بطريق المبدئية وتكميل الصناعة ولا
يخفى ان الاجماع من موضوعات اصول الفقه والحجية عرض
ذاتي له يثبت له في الاصول فجعل هذه المسئلة من قبيل
تكميل الصناعة لا معنى له فالظاهر اعتراض المحشي من هذا الجواب
الا التزام ان المسئلة مشتركة بين الاصوليين اي اصول
الدين هو الكلام واصول الفقه لكن جهة البحث مغايرة
لانها من حيث انها تتعلق بها [illegible] اثبات العقايد
الدينية مسئلة الكلام ومن انها تتعلق بها استنباط الا
الاحكام مسئلة اصول الفقه فان موضوعه الادلة الاربعة
من حيث استنباط الاحكام منها قوله ويشير الى ان له مباحث اه

اى يشير باضافة الاشهر الى المباحث الى ان له مباحث اخرى
لكن ليس فى تلك المرتبة من الشهرة وهذا ظ عند من يقول
موضوع الكلام اعم من ذات الله تعالى كالموجود مطلقا
او ذات الله تعالى وذوات المخلوقات او المعلوم من
حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية على ما هو المختار
فان مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض من الكلام
وليست فى الشهرة بمثابة المباحث الالهية واما عند
من يقول بان موضوعه ذات الله تعالى فالوجه فى صحة
تلك الاشارة ان الصفة المطلقة اى غير المقيد بقيد عندهم
هى الصفات الذاتية الوجودية ولذا افردوا لفظ التوحيد
ولم يكتفوا بعلم الصفات مع ان التوحيد ايضا من الصفات
فمباحث غير الصفات الذاتية الوجودية مثل مباحث
الصفات السلبية والفعلية من الكلام ليست بمثابة
تلك المباحث فى الشهرة قوله ولذا اه اى ولاجل ان المراد
من الصفة المطلقة الذاتية الوجودية لم يعدوا مباحث
الاحوال اى الصفات السلبية مثل ان الله تعالى ليس
بجوهر ولا عرض ولا جسم والافعال وهى مباحث الخلق
والتكوين والنبوة والامامة من مباحث الصفات
بل جعلوا الكل منها مبحثا على حدة وان امكن ان يرجع

يرجع الكل الى صفة ما فان الاحوال راجعة الى الصفات الغير الوجودية
والافعال الى الصفات الوجودية الغير الذاتية والنبوة بمعنى الا
الانباء والامامة بمعنى نصب الامام راجعتان الى الصفة الفعلية
كذا نقل عنه قوله على ان الامامة اه علاوة على قوله فلان الصفة
المطلقة اى على انه ان سلمنا ان الصفة تشمل الوجودية
الذاتية وغيرها فالامامة من المسائل الفقهية متعلقة بكيفية
العمل لان مرجعها الى ان نصب الامام واجب على المسلمين فيكون
راجعا الى عمل المكلف ولا معنى لارجاعه الى صفة من صفاته تعالى
وان امكن ذلك بناء على ان افعال العباد افعال الله تعالى حقيقة
ولاجل انها من مقاصد علم الكلام اذ قال الشارح فى آخر هذا الكتاب
ان مقاصد علم الكلام مباحث الذات والصفات والافعال
والنبوة والامامة فيصح ان مباحث التوحيد والصفات اشهر
المباحث لان مبحث الامامة ليس مشهورا مثلها فاندفع ما
قاله المحشى المدقق فيه ان كون الامامة من الفقهيات لا دخل له
فى اثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية على ما لا يخفى
فلا معنى لجعله علاوة ههنا لانه ليس علاوة بالنظر الى قوله وان
رجع الكل الى صفة ما حتى يكون علاوة لاثبات كون الصفة المطلقة
الذاتية الوجودية فان قيل اذا كان مباحث الامامة متعلقة
بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصده وعلى تقدير جعلها من المقاصد

لم يجعل موضوعه اعم من الذات قلت جعلها من مقاصده لدفع
خرافات اهل الاهواء والبطالين في نقض عقايد المسلمين والقدح
في الخلفاء الراشدين واما عدم تعميم موضوعه فلعدم كونها من مسائله
في التحقيق لعدم تعلقها بالاعتقاد قال في شرح المقاصد انه لا نزاع
في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام
بالامامة ونصب الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات
اذ هي امور كلية تتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم الامر
الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد
حصولها من كل واحد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية
ولكن لما شاعت بين الناس في بحث الامامة اعتقادات
فاسدة واختلافات باردة سيما من الروافض والخوارج ومال
كل منهما الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام و
نقض عقايد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع
بانه ليس للبحث عن احوالهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال
المكلفين الحق المتكلمين هذا الباب بابواب الكلام وربما
ادرجوه في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال
وصفاته والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على
قانون الاسلام انتهى كلامه فعدم درج مباحثها بالنظر الى
الحقيقة والدرج بالنظر الى الظاهر لكونها من المقاصد فاندفع

فاندفع ما قاله المحشي المدقق ان بين كون الامامة من مقاصد
الكلام وبين كونها من الفقهيات لا غير عندنا كما يدل عليه الحصر المستفاد
من كلمة انما وقوله الا عند بعض الشيعة منافات اذ هي في الاصل
من المسائل الفقهية لا غير عندنا لكنها جعلت من مسائل الكلام
لما ذكرنا قوله الا عند بعض الشيعة فان مرجعها عندهم الى
ان نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة واجب على
الله تعالى فلكونه عندهم من المسائل المتعلقة بالاعتقاد قوله
ولا في عهد الصحابة والتابعين آه هذا انما يصح اذا لم يكن ابو حنيفة
من التابعين كما يشعر به عبارة الفتاوى السراجية والا
فقد صنف الفقه الاكبر في الكلام قوله لما اهملوه آه لانهم لم
الواضعون وكانت عادتهم في ذلك الارشاد للمسترشدين
فلو كان لتدوين الاحكام الشرعية شرف وعاقبة حميدة
لفعلوه كذا نقل عنه ومحصل الدفع انهم قد وضعوها لكن
لم يدونوها لان الارشاد يحصل في ذلك الزمان بدون التدوين
لقلة الوقايع والاختلافات قوله مع ما عطف عليه وهو قوله
وقرب العهد وقلة الوقايع وتمكنهم قوله للاهتمام آه اي
للاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذي هو الاصل
ونفي ورود الحكم ابتداء للافادة لانه لا يتطرق اليه الشبهة من
الحال لا من بخلاف ما اذا ذكر الحكم اولا فانه يتطرق اليه الشبهة

من اول الامر ومثل كون الغرض متعلقا بالسبب لا بالحكم وامثال
ذلك كذا نقل عنه مثل ازالة توهم كونه دعوى بغير دليل قوله لاما
يتوهم من عدم الشرف اشارة الى ان الاختصاص اضافي
بالقياس الى ما يتوهم لا حقيقي بمعنى انه ليس لعدم التدوين وجه
سوى ما ذكر اصلا قوله مع انه من التابعين آه فيه ان مالكا
من تبعهم على ما قال في التقريب في تمثيل رواية الاكابر عن
الاصاغر او تابعي عن تابعه كزهري والانصاري عن مالك
قوله الفقه نفس معرفة الاحكام حيث عرفوه بانه العلم بالاحكام
الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية وقال ابو حنيفة رح
الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها قوله المعرف ههنا هو المسائل
آه يعني ان العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق
على نفس المسائل فالمعرف بالتعريف المشهور هو علم الفقه بمعنى
التصديق بالمسائل والمعرف ههنا اي في عبارة الشرح هو علم
الفقه بمعنى نفس المسائل فالمعنى وسموا المسائل المدللة التي
تفيد العلم بالاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه
وانما قيد المسائل بالمدللة لانها المفيدة للعلم بالاحكام
العملية عن ادلتها التفصيلية لا المسائل نفسها بمعنى
افادتها العلم المذكور ان من طالع تلك المسائل ووقف
على دلائلها حصل له معرفة احكام تلك المسائل عن دلائلها

مبحث سهو

دلائلها وهذا القدر كاف في صحة الافادة كما ان خبر الرسول يفيد العلم
الاستدلالي يعني ان من طالع خبر الرسول مع دليل صدقه وهو
ان هذا خبر من ظهر صدقه بالمعجزات وكل خبر شانه ذلك فهو
صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علما استدلاليا نقل عنه
فيراد ههنا بالاحكام المعنى الاول من المعاني الثلثة انتهى يعني
النسبة الخبرية اما عدم ارادة ادراك النسبة فظ واما عدم ارادة
خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير
فلاستدراك قيد العملية لكنه على تقدير الحمل على المعنى الاول لا بد
من قيد الشرعية ليخرج معرفة الاحكام العملية الغير الشرعية عن
ادلتها كمسائل الحكمة العملية اللهم الا ان يراد بالادلة الادلة
السمعية قوله ولكن ان يقول آه اي لكن ان يقول في الجواب
عن السوال المذكور ان المراد بما في قوله ما يفيد العلم بالاحكام
الكلية مثل الصلوة واجبة والصوم واجب لانه الفقه و
المراد بالاحكام الاحكام الجزئية المخصوصة بشخص دون
شخص مثل الصلوة واجبة على زيد بقرينة اضافة المعرفة
اليها فانها تستعمل في الجزئيات فالمعنى سموا العلم
بالاحكام الكلية المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية بالفقه ولا خفاء
في صحته ومطابقته لما هو المشهور قال الفاضل المحشي وهذا
التوجيه وان كان صحيحا في نفسه لكنه لا يناسب ما ذكر فيما

بعد من قوله معرفة احوال الادلة اجمالا آه كما لا يخفى اقول
لكن ما به دفعه في بيان ذلك القول فلا نذكره بقي فيه اشكال وهو
ان ما هو ماخوذ من الادلة التفصيلية هي الاحكام الكلية لا الجزئية
قال المحشي المدقق ويمكن دفعه باعتبار ان الاحكام الكلية اذا
كانت ماخوذة منها فتكون جزئيات تلك الاحكام ايضا ماخوذة منها
بالواسطة واجيب بانه يمكن ان يكون قوله عن ادلتها حالا عن
ضمير يفيد فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيد لمعرفة الاحكام
الجزئية حال كون العلم بتلك الاحكام الكلية ماخوذا عن ادلتها
التفصيلية فقها فلا اشكال بقي شيء آخر وهو ان هذا التوجيه
يخرج التعريف عن الف ولكن اي فائدة في اعتبار افادة تلك
الاحكام الكلية للاحكام الجزئية في التعريف فتدبر قوله وقد يتوهم
التغاير الاعتباري كاف آه بان يتوهم العلم بالمعنى المذكور له
تعلقان تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم فهو باعتبار تعلقه
بالعالم وقيامه به مفيد لنفسه من حيث تعلقه بالمعلوم و
صيرورته آلة لملاحظته ومآله افادة الاعتبار الاول للاعتبار
الثاني فان قيام العلم بالعالم سبب لمعلوميته كما يتوهم علم زيد
يفيد صفة كمال له فانه من حيث قيامه به مفيد لنفسه من
حيث انه امر يخرج به محله عن القوة الى الفعل ويليق به
ومحصله افادة قيامه به لخروجه عن القوة الى الفعل مع اللياقة

اللياقة قال المحشي المدقق فذات التصديقات من غير اعتبار حصولها
في النفوس لا انتشاء مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة اشهر وقيد لحصول
في الذهن معتبر في حقيقة العلم فالتصديقات مع قطع النظر عن حصولها في النفوس
لا انتشاء لا يكون علوما ولهذا لا معنى لافادتها مع قطع النظر عن حصولها
فيها لحصولها فيهما ثم لا يخفى انه اعتبار التغاير الاعتباري لحاظ التعلق
بمقام التوهم انتهى ما نقل عنه والاحسن ان يقال ان المفيد هو العلم بجميع
الاحكام والمفاد هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما
ذاتي لتغاير الكل والجزء بالذات ومعنى الافادة استلزام معلومية الكل
معلومية الجزء اشهر وفيه ما مر في التوجيه الثاني قوله واما جعل هو او جعل
معرف بقوله ما يفيد معرفة الاحكام ملكة الاستنباط المسائل عن
ادلتها واستحضارها بلا تجشم كسب جديد فان العلم كما يطلق
على المسائل والتصديقات بها كذلك يطلق على الملكة الحاصلة منها
كما صرح به الشارح في شرح التلخيص وجعل كون التعريف للملكة
مما يأباه قوله تدوين العلمين وترتيب الابواب والفصول لان
التدوين والترتيب لا يتصف الملكة عرفا بخلاف العلم فان تدوين
معلومه يعد تدوينه عرفا نقل عنه واما الجواب الاول والثاني
فعلى ما مر في السابق لان تدوين المعلوم يعد تدوين العلم عرفا كما
يتوهم كتبت علم فلان وسمعته واما تدوين الملكة فمما يأباه الذوق
السليم انتهى ولذا قال في شرح التلخيص في بيان قوله وينحصر في

واما الجواب الثاني والثالث

ثمانية ابواب ظاهر الكلام يقتضي ان يكون العلم عبارة عن
نفس الاصول والقواعد انتهى فاندفع ما قال الفاضل الجلبي
انه يجوز ان [redacted] بعد تدوين المعلومات التي تحصل بممارسته
علومها الملكة تدوين الملكة كما بعد تدوين المعلومات تدوين
العلم انتهى [redacted] ويرد على قوله حتى كتبت علم فلان وسمعته
انه يجوز ان يكون المراد من العلم ههنا المعلوم قوله لكن يرد على
اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد فان المقلد اي غير المجتهد اذا
طالع المسائل مع الدلائل يحصل له العلم باحكام تلك المسائل عن
ادلتها فيكون فقيها مع ان الاجماع على ان الفقيه هو المجتهد قال
في شرح المختصر العضدي اورد على حد الفقه ان كان المراد
بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام
عن الادلة التفصيلية بالاستدلال لانا لا نريد به العامي بل
هو من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما يمكنه ذلك مع
انه ليس فقيها اجماعا قال السيد المحققين في حاشيته فان الفقيه
عندهم المجتهد فلا يكون علمه فقها انتهى فاندفع ما قال الفاضل هو
المحشي بقوله وفيه نظر لان الفقه على اول الاجوبة هو المسائل المدللة
المفيدة لمعرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية واما المقلد
فهو الذي حصل له المعرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم فقاهة المقلد
على ان من طالع المسائل المدللة ووقف على ادلتها التفصيلية

لا يكون مقلدا بل متعلما مجتهدا في [redacted] تحصيل المعرفة بتلك المسائل ووجه
الدفع ظ فان قيل هذا الايراد كما يرد على الجواب الاول كذلك يرد
على الجواب الثاني والثالث ايضا فان المقلد اذا كان له علم بالاحكام
الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها على تقدير الجواب
الثاني او لمعرفة نفس تلك الاحكام الكلية عن ادلتها على تقدير
الجواب الثالث يلزم ان يكون فقيها مع انه ليس بفقيه اجماعا
لان الفقيه مختص بالمجتهد عندهم قلت يندفع عنهما بجعل
المعرفة بمعنى اليقين وجعل الادلة بمعنى الامارات اعني الادلة
الظنية فالمعنى الفقه العلم بالاحكام الكلية المفيدة لليقين
بالاحكام الجزئية او بنفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية ولا
شك ان تحصيل اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص
بالمجتهد ولا يوجد في غيره وذلك لان المجتهد اذا نظر في دليل ظني
وحصل له ظن بحكم يجب عليه العمل بذلك الحكم قطعا وكل ما وجب
العمل به عليه قطعا يكون معلوما عنده قطعا فاذا حصل للمجتهد
ظن بحكم يكون معلوما عنده قطعا اما الاولى فلانعقاد الاجماع
على ان الحكم المظنون الذي ادى اليه راي المجتهد يجب العمل به
عليه قطعا وكثرت الاخبار في ذلك حتى صارت متواترة المعنى
واما الثانية فلان وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق
القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العمل به وهي ان الحكم

الظني من حيث استفادته من الدليل الظني ظني لكن وجوب العمل
والاتباع عليه قطعا اوصل الى العلم بثبوته قطعا فاندفع ما
قيل ان الدليل الموجب اذا كان ظنيا كيف يكون العلم الحاصل به
يقينيا لانه من حيث استفادته من الدليل الظني ظني وكونه
يقينيا مستفاد من خارج فثبت ان تحصيل اليقين من
الامارات خاص بالمجتهد لانعقاد الاجماع بوجوب العمل في
حقه بخلاف المقلد فان ظنه لا يفضي الى العلم لعدم انعقاد
الاجماع في حقه بوجوب العمل بل انعقد على خلافه فلا يلزم كون المقلد
فقيها بهذا المعنى وهذا التوجيه اعني حمل المعرفة على اليقين
والادلة على الامارات لا يتاتى في الجواب الاول اذ نص المعنى
وسموا المسائل المدللة المفيدة لليقين بالاحكام عن الادلة
الظنية بالفقه ولا اخفاء في عدم صحته لان مطالعة المسائل
مع الدلايل لا يفيد اليقين بالاحكام عن الامارات وان
كان المطالع مجتهدا الا ترى انه لو ادى رايه في الزمان
الثاني الى خلاف ما ادى اليه رايه اولا ثم طالع المسئلة التي
ادى اليه رايه اولا مع دليلها لا يفيد له وجوب العمل فلا يفيد
اليقين بالحكم بخلاف تصديق المجتهد بالحكم فانه يفيد اليقين
عن اماراته ما دام ذلك التصديق باقيا واما اذا ادى رايه
الى خلافه فلا يبقى ذلك التصديق هذا التحقيق ما نقل عنه من

من قوله واما على باقي الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين
والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين من الامارات انما
هو شان المجتهد لا غير وهذا التوجيه لا يتاتى في الجواب الاول كما
لا يخفى انتهى وبما ذكرنا من وجه عدم تاتي هذا التوجيه في الجواب
الاول اندفع ما قيل هذا الكلام مبني على عدم تقييد المسائل بالتي (مع ان ١٢)
هي حاصلة من الامارات والا فلا سؤال ولا جواب كما لا يخفى لان
مطالعة المسائل ليست بمفيدة لليقين بالاحكام سواء كانت
يقينية او غير يقينية بل المفيد هو تصديق المجتهد بالحكم عن الدليل
فانه ما دام باقيا فاليقين باق واذا زال زال اليقين كما ذكرنا
فتدبر فانه دقيق ولهذه المباحث زيادة تفصيل ان اردت
استيفائها فعليك بحاشية السيد الشريف على شرح المختصر
العضدي من مباحث الاجتهاد وتعريف الفقه **قوله** في
ما يتعلق آه جواب عن الايراد السابق بقوله ولكن يرد آه
حاصله انا لا نسلم ان المقلد ليس بفقيه بهذا المعنى بل ذلك معنى آخر
للفقه غير ممكن حصوله للمقلد ما دام مقلدا **قوله** والتوفيق
بين الاجماعين آه يعني ان بين هذين الاجماعين تنافيا
لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم ان
يكون المقلد الغير المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة فقيها اذ
لا معنى للفقيه الا العالم بالفقه والفقه هي المسائل المدونة و

الاجماع على عدم فقاهة غير المجتهد ينافيه فوجب التوفيق بينهما
ولا يحصل ذلك التوفيق الا بان يجعل للفقه معنيان [redacted] احدهما
ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل المدونة فباعتبار
حصوله يكون فقيها والثاني ما لا يمكن حصوله له وهو العلم
بمعنى اليقين بالاحكام عن الامارات فباعتبار عدم حصوله
لا يكون فقيها **قوله** بملاحظة الحيثية آه فان [redacted] قيد الحيثية
مأخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات
الا انه كثيرا ما يحذف عن اللفظ لوضوحه على ما صرح به الشارح
في التلويح في بحث الحقيقة والمجاز **قوله** فانه بالحدس يعني ان علم
جبرئيل والرسول عليهما السلام بالمسائل مع الدلائل المرتبة بدون
حركة فكرية فان قيل لم لم يخرج بهذا القيد علم الله تعالى بالمسائل الفقهية
قلت لانه غير داخل لان المراد بالعلم العلم الحادث **قوله** للرسول
علم اجتهادي آه هذا الاعتراض انما يرد على مذهب من جوز الاجتهاد
للرسول في بعض الاحكام لكن فيه اختلاف والقايلون بالجواز
اختلفوا فمنهم من قال بالوجوب عليه عند الحاجة ومنهم
بعدمه واختلفوا ايضا فجوز البعض الحمل على الخطاء والسهو
ومنعه آخرون وقالوا انهم معصومون عن الخطاء والسهو
في الاجتهاد وهذا في امور الدين واما في امور الدنيا فيجوز الخطاء
والسهو **قوله** تعريف الاحكام آه يعني ان المراد بالاحكام جميعها

جميعها فالمعنى سموا العلم بجميع الاحكام عن ادلتها بطريق الاستدلال
بالفقه فلا اشكال بعلم الرسول لان علمه بطريق الاستدلال
في بعض الاحكام والمراد بجميع الاحكام الاحكام الحاصلة له
يعني ان يكون علمه بجميع الاحكام الحاصلة له حاصلا بالاستدلال
فلا يرد ان العلم بالجميع محال لان المسائل تتزايد يوما فيوما
وانه يخرج عن التعريف فقه مثل مالك رح لثبوت لا ادري في حقه
حين سئل عن اربعين مسئلة واجاب عن اربعة **قوله** ففيه مثل
ما مر من الكلام آه اي ففي هذا القول مثل ما مر في قوله ما يفيد
معرفة الاحكام من السؤال والجواب اقول تحرير السؤال والجواب
موقوف على حل العبارة فنقول قوله اجمالا اما تميز عن نسبة المعرفة
الى الاحوال اي معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال بان يكون
في ضمن القواعد الكلية غير متعلقة بدليل دليل وحال عن الادلة
اي معرفة الادلة حال كونها مجملة غير منوطة بحكم حكم وعلى الاول
المراد بالادلة الادلة التفصيلية التي نيطت بالاحكام اذ لو
اريد الادلة الاجمالية لم يكن لتقييد المعرفة بقوله اجمالا فائدة
اذ ليس لنا معرفة احوال الادلة الاجمالية على وجه جزئي وقوله
في افادتها متعلق بالاحوال حال عنه ولو قال من حيث افادتها
لكان اظهر فالمعنى سموا معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال
والادلة الاجمالية من حيث افادتها الاحكام باصول الفقه

اي على وجه كلي ١٢

فقوله اجمالا لاخراج معرفة احوال الادلة تفصيلا مثل العلم بان
صلوا وزكوا وقوله في افادتها الاحكام لاخراج العلم باحوال الادلة
اجمالا لكن لا من حيث افادتها الاحكام مثل العلم بكونها قديمة او حادثة
بسيطة او مركبة وكونها جملة اسمية او فعلية وغير ذلك فالمراد بمعرفة تلك الاحوال
العلم بثبوتها للادلة اما بالنفس كقولنا الكتاب مثبت للحكم واما بنوعها كقولنا
الامر للوجوب او بعرضها كقولنا العام يفيد القطع او بنوع عرضها كقولنا
العام الذي خص منه البعض يفيد الظن فالعلم بهذه الاحكام الكلية يسمى اصول
الفقه وانما اختار هذا التعريف لشهادة الامام بانه موضوع اصول الفقه الادلة من
حيث افادتها الاحكام وان تلك الاحوال العارضة الذاتية مثبتة لها فرجح
العلم بتعريف هذا العلم ثم اذا كان قوله معرفة احوال الادلة معطوفا على قوله معرفة الاحكام
يرد عليه ان اصول الفقه نفس معرفة تلك الاحوال ولذا عرفوه
بالعلم بالقواعد الكلية ليتوصل بها الى استنباط الاحكام لا ما
يفيدها ويمكن الجواب بان المعرف بالتعريف المذكور هو العلم بمعنى
التصديق بالمسائل والمعرف ههنا هو نفس المسائل فالمعنى
سموا المسائل التي يفيد معرفة احوال الادلة الاجمالية باصول
الفقه ولا شك في صحته فان من طالع مثلا الامر للوجوب
والنهي للتحريم والعام يفيد القطع الى غير ذلك يحصل له العلم
باحوال الادلة الاجمالية وهذا على التقدير ان يكون قوله اجمالا حالا
متعلقا بالادلة او نقول المراد بما يفيد العلم بالاحوال الكلية للادلة

للادلة الاجمالية مثل العلم بان الامر للوجوب وبقوله معرفة احوال
الادلة العلم بالاحوال الجزئية للادلة التفصيلية مثل العلم بان صلوا
وزكوا وغير ذلك للوجوب ولا شك ان العلم بان الامر للوجوب يفيد
العلم بان صلوا وزكوا وغير ذلك للوجوب لاشتمالها عليها
فالمعنى سموا العلم بالاحوال الكلية للادلة الاجمالية المفيدة
لمعرفة الاحوال الجزئية للادلة التفصيلية بطريق الاجمال اي في
ضمن القضايا الكلية باصول الفقه وهذا على تقدير ان يكون قوله
اجمالا متعلقا بالمعرفة ويمكن الجواب بان التغاير الاعتباري كاف
وهو ظ ويمكن ان يراد بها الملكة المفيدة لمعرفة احوال الادلة
الاجمالية لكن الترتيب والتدوين يأبى عنه **قوله** وقس عليه
قوله معرفة العقايد يعني يرد عليه الاعتراض السابق من ان
الكلام هو نفس معرفة العقايد ولهذا عرفوه بانه العلم بالعقايد
الدينية عن ادلتها التفصيلية اليقينية لا ما يفيدها والجواب ان
المعرف ههنا المسائل والمعنى سموا المسائل المدللة التي يفيد معرفة
العقايد الدينية عن ادلتها بالكلام ولا شك في صحته فان من
طالع المسائل الكلامية ووقف على ادلتها حصل له معرفة العقايد
الدينية عن ادلتها او نقول التغاير الاعتباري كاف في صحة الافادة
قال الفاضل المحشي وهو اما المعنى الثاني فلا يجري ههنا لان العقايد
الاسلامية اكثرها شخصية لان موضوعها ذات الله تعالى مثل

الله تعالى واحد وعالم وموجود وقديم ومحمد صلى الله عليه وسلم نبي
صادق وغير ذلك فلا يتصور فيها ان يتحقق العلم بالعقايد الكلية
يفيد العلم بالعقايد الجزئية اقول قد تحقق ما ذكر من فروع العقايد
والقواعد ان مبدأ العالم عالم وقدير وواحد ويؤيده قول المصنف
والمحدث للعالم هو الله الواحد القديم الحي العليم آه فالعلم بهذه
القواعد الكلية يفيد العلم بالعقايد الجزئية مثل ان الله وذاته
تعالى اي الجزئي الحقيقي عالم وقادر وواحد بناء على انه مبدأ له وكذلك
القاعدة من ادعى النبوة واظهر المعجزة فانه يجب التصديق
وهذه القاعدة يفيد العلم بان محمدا عليه السلام يجب التصديق
وقس على ذلك وفيه والاولى ان يتحقق قوله محمد نبي صادق يجب
تأويله بان الله تعالى ارسله بالحق وصدقه بالمعجزات لما تقرر من
ان موضوع المسئلة يجب رجوعه الى موضوع العلم هذا او يجاب ان
ما تحقق تكلف (اي عدم نهاية) فانه لا يجري في المسائل السمعية لكونه سميعا و
بصيرا ومتكلما فانه ما ورد السمع (اي الدليل السمعي) الا في ذاته تعالى والقول بعدم
كونها من المسائل مكابرة ولذا جزم المحقق الدواني في تعليقاته
على الحواشي الشريفية على شرح مختصر الاصول في بحث تعريف
اصول الفقه بان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها
كلية واما ما قيل من ان موضوعها وان كان جزئيا حقيقيا
لكنه لا يتصور الا بوجه كلي فيكون قضايا كلية موضوعها

موضوعها منحصر في فرد فهو على التقدير تسليمه لا يفيد فيما نحن فيه
لانه لا يتحقق حينئذ عقايد جزئية يستفاد منها «قوله» عد في المواقف
ووجه السيد الشريف بانه كما ان للفلاسفة علما نافعا في علومهم
سموه المنطق كذلك لنا علم نافع في علومنا سميناه كلاما ولا يخفى
ان مجرد الاشتراك في جهة النفع وهو كان المنطق مورث لهم المنطق
قوة النطق في علومهم كذلك الكلام مورث لنا قوة الكلام
فيكون فيما الاولين وجهين وجهه انهم اعتبر الاشتراك في تلك الجهة فهو البصير
موجهة بهما التسمية ينبغي بازاء المنطق فجعل الكلام على سجح فلذا جمعهما الشارح
وجعلهما وجها واحدا ولقد احسن غاية «قوله» حسن باعتبار آه لانه لو لم
يعتبر اشتراك القوة للكلام لا يكون لكونه بازاء المنطق وجه وجواز
الاشتراك في انهما نافعان وان كان نفع الكلام بطريق الاربابية ونفع
المنطق بطريق الخدمة او في استمداد العلوم فان الكلام يستمد
باعتبار المبادي والمنطق باعتبار ما يعرضها ليس مختصا بالكلام
بل في ذلك اعتبر في النحو والصرف فان نفعهما بطريق الخدمة والاستمداد
منهما ايضا باعتبار ما يعرض لهما كذا فيهما اولى بهذه التسمية «قوله»
انصباع اما قيد الاول آه يعني لو لم يقيد الاطلاق العوام ولا
[illegible] اما قيد الاول في قوله وان احتج الى اوضاع ذكر وجه التسمية
الخ قوله ثم صحح آه لانه لو كان سببا لاطلاق لفظ الكلام
كونه مما يحدث ان يعلم ويتعلم به لكان ذكر قيد الاول ايضا لغا (لا حاجة)

وسمي ان المنطق يورث لهم قوة النطق في علومهم

اليه ولظهوره ترك المحشي ره وان كان هو كونه اول ما
يجب ان يعلم ويتعلم لكان ذكر وجه التخصيص ضايعا
اذ لا شركة لغير الكلام في كونه اول ما يجب حتى يذكر
وجه التخصيص فقوله اذ لا شركة دليل لقوله او ذكر وجه
التخصيص لا للمجموع قوله ما قيد الاول وذكر وجه
التخصيص فلا يرد ما قال المحشي ره المدقق فيه ان المدعي
لزوم ضياع احد الامرين والدليل انما يفيد لزوم ضياع
ذكر وجه التخصيص انتهى بخلاف ما اذا قيد الاطلاق بقوله
اولا فانه لكون ذكر كل من الامرين في موقعه ويصير
المعنى اطلق اسم الكلام عليه اولا لانه اول ما يجب ان
يعلم ويتعلم بالكلام ولم يطلق على غيره ثانيا مع تحقق
وجه الاطلاق وهو كونه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم
بالكلام تميزا له عما عداه فقول الشارح ثم خص به آه على
هذا كانه جواب سوال تقريره ما ذكرت يدل على تخصيص
الاسم به اولا وابتدا دون التخصيص مطلقا بان لا
يسمى به غيره اصلا فما وجه التخصيص به بحيث لا يطلق
على غيره اصلا فاجاب بما سمعت ثم اعلم انه نقل عنه
هذا التعليل لمعنى الفعل الذي في حرف التفسير انتهى منه
اي التسمية منوط على قوله اذ لو لم يقيد به يعني انه تعليل

تعليل للفعل المستفاد من حرف التفسير اي في الاطلاق
بالاطلاق اولا اذ لو لم يقيد به آه والمحشي المدقق جعلها
منوطة على قوله اذ لا شركة آه فقال اي في الاطلاق بالاطلاق
اولا اذ لا شركة ثم اعترض عليه ولا يخفى انه بناء الفاسد
بالفاسد قوله واما احتمال تسمية الغير به جواب سوال
كانه قيل ان اطلاق اسم الكلام عليه باعتبار كونه
اول ما يجب ولا يلزم استدراك ذكر وجه التخصيص
لانه يجوز ان يكون لدفع احتمال ان يسمى غير الكلام بهذا
الاسم بغير الوجه فاجاب بان هذا الاحتمال قايم في باقي
الوجوه المذكورة ايضا فوجب التعرض فيهما مثل ان
تق ولانه يورث قدرة على الكلام ثم خص به ولم
يطلق على غيره تميزا مع انه لم يتعرض في غير هذا الوجه
فعلم ان ذكر وجه التخصيص لدفع احتمال تسمية الغير
بهذا الوجه وهو انما يصح لو قدر اولا قوله والتسمية
بالكلام لما وقعت منهم آه جواب سوال كانه قيل
لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين والمتاخرين
ولم يذكر بعدهما مع ان الظ ذلك اجاب بقوله والتسمية
آه كذا نقل عنه وحاصله ان وضع اسم الكلام
لتلك المسائل انما كان من المتقدمين فذكر وجه

التسمية بعد ذكر كلامهم اولى بخلاف المتاخرين فانهم
تبعوا لهم في تلك التسمية **قوله** اى الواسطة بين الايمان
والكفر آه هذا القول منهم بناء على جعلهم الاعمال اى
الاتيان بالواجبات وترك المنهيات جزء من حقيقة
الايمان والكفر عبارة عن التكذيب فمرتكب الكبيرة
ليس بمؤمن لعدم جزئه اعنى ترك المنهيات وليس بكافر
لكونه مصدقا ومقرا بما جاء به النبي عليه السلام فيكون
واسطة بين الايمان والكفر عندهم وهى الفسق
قوله لا بين الجنة والنار ولما وقع في كلام البعض
في الطاعنين بهم عن عبارتهم من انهم يثبتون الواسطة
بين الجنة والنار لكونها محلا لمرتكب الكبيرة لانه ليس بمؤمن
ليكون محله الجنة ولا كافر ليكون محله النار يعنى ليس المراد
باثبات المنزلة بين المنزلتين اثبات الواسطة بين
الجنة والنار لكونها مقرا للفاسق كما هو الظاهر من العبارة
لان الفاسق مخلد في النار عندهم ان مات بلا توبة
كما هو المشهور من مذهبهم فهم لا يثبتون لمرتكب
الكبيرة مقرا لكونها واسطة بين الجنة والنار فاندفع
ما قال الفاضل المحشي من ان كون الفاسق مخلدا في النار
عندهم لا ينافي ان يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار

والنار لجواز ان يكون اهلها غير الفاسق او الفاسق لكن
يدخل فيهما اولا حتى يحكم الله تعالى بما شاء لان مقصود الشيخ
ليس الاستدلال على انه لا يمكن لهم القول بالواسطة
بل دفع ما توهم في ذلك البعض **قوله** وقد قال بعض السلف
آه الواو للحال اى والحال ان بعض السلف ايضا يقول
ثبوت الواسطة بين الجنة والنار لاثباتهم الاعراف
فلا وجه لتخصيص واصل بن عطا بهذا الاثبات و
جعله سببا للاعتراض **قوله** لكن مآلهم الى الجنة قال
القاضي البيضاوي في تفسير قوله تعالى وعلى الاعراف رجال
يعرفون كلا بسيماهم اى رجال من الموحدين قصروا
في العمل فيحبسون بين الجنة والنار حتى يقضي الله تعالى
بينهم بما شاء **قوله** وقيل الذين ماتوا زمان فترة من
الرسل اى زمان فقد النبي عليه السلام او عدم وصول
دعوته اليهم فانهم يعذرون لعدم اطلاعهم على
على المامور به والمنهى عنه وقال المعتزلة انهم معذبون
بترك الواجبات لان العقل كاف في معرفة حسن الاشياء
وقبحها ويرد عليهم قوله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا **قوله** الكافر ينصرف الى الكافر المجاهر
حاصله ان الحسن البصري رضي الله عنه انما يثبت الواسطة

بين الايمان ونوع الكفر وهو الكفر بطريق الجحود والمعتزلة
يثبتون الواسطة بين الايمان ومطلق الكفر
فلكونهم اعتزلوا عن مذهبه لانه لا يثبت المنزلة بين
المنزلتين لان الفاسق عنده منافق داخل في الكافر
لان النفاق نوع من الكفر فان قيل لم لم يحمل قول
المعتزلة ما قاله الحسن رضي الله بان يكون المراد بقولهم
مرتكب الكبيرة ليس بكافر انه ليس مجاهر قلت هو
مناف لدليلهم الآتي لاثباتها حيث قالوا ان اهل
الملة في اسماء اهل الكبائر على اقوال فالخوارج يسمونهم
كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصري واتباعه
منافقين فاخذنا المتفق عليه وهو الفسق وتركنا
المختلف فيه فانه في الحقيقة اثبات امر مغاير للايمان
والكفر والنفاق ونقل عن بعض المتأخرين من
المعتزلة انا لا ننفي الايمان بمعنى التصديق واجراء
الاحكام عن الفاسق بل بمعنى استحقاق نجاة المرجو
وهو الذي يسمونه بالايمان الكامل وينفونه عن
الفاسق فحينئذ لا تكون واسطة بين الايمان المطلق و
الكفر بل يكون بين نوع الايمان وكان هذا رجوع منه
عن مذهبهم واعراض عنه قيل يمكن حمل قول الحسن

الحسن انه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو منافق على انه ليس
بمؤمن بالايمان الكامل بل هو منافق في الاعمال
فالايمان المنفي هو الايمان الكامل الذي عد العمل
جزء منه فلا منزلة بين المنزلتين اقول هذا التوجيه
مخالف لما نقل عنه من الاستدلال عليه فانه قال
ان اقدام الشخص على المعصية المفضية الى العذاب
يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي
عليه السلام فان من اعتقد من العقلاء ان في هذا الجحر حية
لا يدخل يده في ذلك الجحر فان ادخل فيه علم انه كان لا
يعتقده فان هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق
في التصديق ولذا رجع الحسن عن هذا المذهب على ما
نقل في البداية قوله بناء في كونهما داري ثواب وعقاب
آه يعني اضافة الدار الى كل من الثواب والعقاب
بمعنى اللام واصل اللام الاختصاص فيفيد انهما
موضوعان للثواب والعقاب وهو بناء في عدم
تحقق الثواب والعقاب فيهما قوله ولو سلم آه اي
لو سلم ان معنى كونهما داري ثواب وعقاب ان كلا
من يدخلهما اثاب ويعاقب فهو بالنسبة الى الصحيح
مستحقيهما وهم عند المعتزلة المكلفون بناء على مذهبهم

من ترتب الثواب والعقاب على الاعمال على سبيل الوجوب
اما عندنا فترتب عادي فيجوز ان يثاب بلا عمل و
يعاقب بلا معصية على ما سيجي تفصيله **قوله** فالمراد
بقوله ادخل دخولها مثابا بها مستحقا لها آه لان الدخول
بدون الثواب متحقق عندهم في الصغار **قوله** كما
يدل عليه السياق من وجوب ثواب المطيع وعقاب
العاصي **قوله** ونسب الدخول الى النفس اي النفس الصغير
اشارة الى انه يدخل الجنة بالاختيار بحيث يجب على
الله تعالى ادخاله **قوله** وقس عليه قوله فدخلت النار
دخولها معاقبا بها مستحقا بها لان الكلام فيه ولتوقفه
على الكفر والعصيان ولذا نسبه الى النفس فلكل الصغير
اي دخلت دخولا باختياره **قوله** ذهب معتزلة البصرة
آه المقصد من هذا الكلام دفع ما قيل ان الاشعري قد
اطال الكلام الانفع في تبهيت الجبائي اذ يكفيه ان يقول
ان المناسب في حق الكافر المعذب ان لا يخلق الله تعالى
او يسلب عنه العقل ولا حاجة الى ذكر الصغير وغيره و
وحاصل الدفع ان مقصد الاشعري ابطال مذهب معتزلة
البصرة واسكاته على مذهبه ومذهب غيره ولا يخفى
انه انما يتم في مادة الصغير والعاصي واما ذكر مادة المطيع

فهو لارخاء العنان وطلب البيان **قوله** وفعله
تركه بخل وسفه لانه ان علم الله تعالى بما هو انفع للعبد
في دينه وتركه يكون بخلا وان لم يعلم يكون سفها يجب
تنزيه الله تعالى عنهما كذا نقل عنه قدس سره وفيه تامل
والاولى ان يقول تركه بخل او جهل **قوله** فلو جب اي الجبائي
على الله ان يعطي العبد ما علم الله تعالى نفعه في دينه **قوله**
فلزمه ما لزمه اي لزم امر عظيم لا يمكن ان يعبر عنه
معينا وهو السكوت في مادة العاصي لان الواجب
على الله تعالى على حسب علمه في حقه ان لا يخلقه او يميته
صغيرا او يسلب عنه العقل قال بعض الافاضل في دفع
الزام الاشعري عن الجبائي بان له ان يقول الاصلح
واجب على الله تعالى اذا لم يوجب ترك حفظ اصلح آخر
فوقه بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان اماتة الاخ
الكافر يوجب كفر ابويه واخيه لكمال الجزع على موته
فكان الاصلح لهم حيوته فلما حفظ هذا الاصلح وجب
فوت الاصلح له ولعله في نسله صلحا كان الاصلح
لهم ايجادهم فلرعاية الاصلح للكثير فات الاصلح
له اقول هذا الجواب غير تام على مذهبه اذ هو يقول
بوجوب اعطاء ما هو الاصلح للعبد على الله تعالى فتدبر

الاصلح في حقه لاجل اصلح شخص آخر ظلم في حقه يجب تنزيه
الله تعالى عنه نعم هذا الجواب يتم اذا كان المراد بالاصلح
الاوفق للحكمة فان الحكمة يقتضي ان ترك الخير الكثير للشر
القليل قبيح وقيل في دفعه ايضا بان الجبائي لا يقول
بان الابقاء وايصال الانفع واجب على الله تعالى حتى [الابقاء]
يرد ما ذكر بل الواجب عنده اللطف والتمكين و
الاقتدار عليه كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل
وهذا حاصل في حق العاصي ولا يخفى ان وجوب اللطف
على الله تعالى عند المعتزلة امر آخر سوى وجوب الاصلح
فكان المجيب اخطأ خلط احدهما بالآخر قال في المواقف
واما المعتزلة فاجابوا عليه بناء على ان اصلهم
امور الاول اللطف وفسروه بان الفعل الذي يقرب
العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة
الانبياء والثاني الثواب على الطاعة والثالث
العقاب على المعصية والرابع الاصلح للعبد قوله و
بعضهم آه اي معتزلة بصرة لم يعتبر جانب علمه تعالى
بل قالوا الواجب على الله تعالى ان يعرضه للثواب
والدخول لا على المنزلتين وان علم انه يكفر عند كونه
مكلفا فلا يلزم عليهم بموت من مات عاصيا لان ما هو

هو الواجب على الله تعالى هو تعريضه للثواب وتكليفه
وهو حاصل في حقه والكفر انما حصل له بقدرته ولا دخل
لقدرة الله تعالى فيه على ما قالوا لكن يلزمهم ترك الواجب
فيمن مات صغيرا لعدم التكليف في حقه فان قيل يرد
عليهم من مات كافرا ولم يصل اليه دعوة نبي قط فانه
ترك في حقه ما هو الواجب عليه تعالى قلت تعريض الثواب
عندهم ليس بموقوف على ارسال الرسل فانهم قالوا
العقل كاف في معرفة الله وحسن الاشياء وقبحها و
مدار التكليف عليه وارسال الرسل لطف يقرب
العبد الى الطاعة نعم يرد عليهم من مات مجنونا قوله
بمعنى الاوفق يعني يقتضيه حكمة الازلية وتدبير نظام
العالم يجب على الله تعالى فعله وقبح تركه سواء كان
فيه نفع العبد في الدنيا او في الدين او في كليهما او لم
يكن قبح لم يرد عليهم شيء مما ذكر كما لا يخفى قوله ابي
منصور ماتريدي هو تلميذ ابي نصر العياضي تلميذ
ابي بكر جرجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من اصحاب
امام الاعظم ابي حنيفة رح كذا في شرح المقاصد قوله
لمسئلة التكوين وغيرها من مسئلة الاستثناء في
الايمان ومسئلة ايمان المقلد على ما سيجيء قوله الظ [مبحث حقايق]

ان المقول آه اى الظاهر ان يكون مقول القول مجموع ما في

الكتاب لان القرينة لا تدل على تخصيص البعض و

المراد بمجموع ما في الكتاب مجموع المسائل التى تصلح ان يكون

مقول القول فلا يرد انه يلزم على هذا التقدير ان يكون

قوله خلافا للسوفسطائية ايضا مقول القول فيكون

هو مقصودا بالنقل مع انه ليس كذلك وان قوله

والالهام ليس من اسباب المعرفة عند اهل الحق بالاية

لان قوله خلافا للسوفسطائية لم يصلح ان يكون مقول

القول لانه حال اى قال اهل الحق حقايق الاشياء ثابتة

والعلم بها متحقق حال كونهم مخالفين للسوفسطائية

وكذلك قوله والالهام ليس من الاسباب آه جملة اسمية

وقعت حالا اى قال اهل الحق واسباب العلم منحصرة في الثلثة

الحواس والعقل والخبر الصادق والحال ان ليس الالهام من

اسباب المعرفة عندهم فلا يكونان مقول القول بل

قيدا له فلا يلزم شيء مما ذكر والفاضل الجلبي اجاب

عن الاباء بانه يجوز ان يكون اعادة لفظ عند اهل الحق

في قولهم والالهام آه للتاكيد انتهى ولا يخفى ان هذا

الجواب مما ياباه الطبع السليم اذ ليس هو محلا للتاكيد

مع انه يلزم ان يكون قوله والالهام آه مقصودا بالنقل

بالنقل وليس كذلك فانه انما ذكره لدفع بطلان انحصار اسباب

العلم في الثلثة كما سيجيء ان شاء الله تعالى **قوله** ويحتمل ان

يراد آه اى على تقدير ان يكون المقول هو قوله حقايق

الاشياء ثابتة يجوز ان يكون المراد باهل الحق اهل السنة

والجماعة ووجه تخصيصهم بالذكر مع ان غيرهم ايضا

مشاركون لهم في هذه المسئلة الاعتداد بهم والاشارة

الى ان غيرهم بمنزلة العدم في هذه المسئلة **قوله** وقد

يفتح الباء اى بفتح الباء رعاية لكون المعتبر في الحق المطابقة

من جانب الواقع وانما تحصل تلك الرعاية بملاحظة

الحيثية اى الحكم المطابق للواقع من حيث انه

مطابق للواقع اذ لولا اعتبار الحيثية وملاحظتها

يصدق على الصدق ايضا اذ يصدق عليه انه الحكم

المطابق للواقع لان المطابقة بين الشيئين

تقتضي نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما علم في

باب المفاعلة لكنه ليس من حيث انه مطابق

للواقع بل من حيث انه مطابق [redacted] على ما يجيء

قوله لكن لا يلايمه آه فان قوله واما الصدق يدل

على ان الفرق بين الحق والصدق بحسب الاستعمال

وشيوع الصدق في الاقوال دون الحق لا بحسب المفهوم

حاصله انه قيل لا وقع للاعلام الحجة بسبب
الازدوا العقار ذو كمال

وعلى تقدير فتح الباء لفهم الفرق بحسب المفهوم واما
قوله وقد يفرق يدل على ان الفرق بينهما بهذا الاعتبار
ليس مبنيا في الرابق فان كان الباء في قولهم الحكم
المطابق مفتوحا يلزم بعينه الفرق المبين بقوله
وقد يفرق آه اذ لا قايل باعتبار المطابقة من جانب
الواقع فيهما حتى يحمل قوله وهو الحكم المطابق عليه
تأمل **قوله** شرآه الاشارة مستفادة من الشيوع
والخصوصية فانه اذا كان الشيوع مختصا بالقول كان
اصل للاطلاق باقيا في غيره بناء على ان كل قيد وقع
في الاثبات او النفي يكون هو مقصود المتكلم منه كما صرح
به الشيخ عبد القاهر لا بطريق المفهوم كما زعم الفاضل
المحشي **قوله** اذ المنظور اولا آه تعليل للحكم المطوي
اي انما سمي الحكم باعتبار كونه مطابقا بالفتح للواقع
بالحق لان المنظور اولا فيه آه يعني ان الذي ينظر اليه
ويلاحظ اولا في حصول هذا الاعتبار للحكم اعني كونه
مطابقا بفتح الباء هو الواقع فان الحكم انما يصير
مطابقا بفتحها اذ نسب اليه الواقع واعتبر من جهة
الفاعلية صريحا فيتحقق طابق الواقع الحكم والواقع
متصف بالحق بالمعنى اللغوي اعني الثابت من

من حق بمعنى ثبت فنقل لفظ الحق عن معناه اللغوي
الذي هو صفة الواقع وسمي به كون الحكم مطابقا تسمية
للشيء بوصف ما هو منظور في حصوله اولا ثم اخذ منه
صفة مشبهة ووصف العقد والحكم به فللحق معان ثلثة
احدها اللغوي المنقول عنه والثاني كون الحكم مطابقا له
والثالث الصفة المشبهة المأخوذة من هذا المعنى التي صفت
يوصف بها الحكم بالمواطاة فيقال حكم حق وانما قيد بقوله
اولا لان الحكم ايضا منظور فيه من جهة الفاعلية في هذا
الاعتبار لكن ضمنا لا صريحا لانه اذا لم يكن منسوبا الى
الواقع من جهة الفاعلية لا يتصف بكونه مطابقا له
بفتحها فان مقتضى باب المفاعلة النسبة بالفاعلية
والمفعولية من الطرفين وكذلك الواقع منظور فيه
بهذين الاعتبارين لكن ذلك منظور اليه ثانيا او ضمنا
اذ الفاعل الصريح للمطابقة على هذا الاعتبار هو الواقع
قوله هو الواقع الموصوف بكونه حقا الواقع هو النسبة
الخبرية الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بيانه
ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشيئين
اما بالثبوت او بالانتفاء مع قطع النظر عن حصولها
في الذهن لا بد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية

لانه اما ان يكون هذا فى الواقع او لم يكن وتلك النسبة هى الواقع
والخارج ونفس الامر ومعنى ثبوتها وتحققها انها ثابتة
مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر لا انها موجودة
فى الخارج فلا يرد ما قيل ان النسب امور اعتبارية
فلا معنى لثبوتها وتحققها قوله واما المنظور آه يعنى
انما سمى كون الحكم مطابقا بكسر الباء للواقع
بالصدق لان الملحوظ فى هذا الاعتبار اولا هو الحكم
فانه انما يصير الحكم مطابقا بكسر الباء اذا نسب الى
الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيتحقق الحكم طابق
الواقع والحكم متصف بالمعنى اللغوى للصدق اعنى
الانباء عن الشئ على ما هو عليه فيكون التسمية بهذا
الاعتبار بالصدق ايضا تسمية للشئ بوصف ما
هو منظور فيه اولا فان قلت لم يجعل الامر بالعكس
بان يسمى كون الحكم مطابقا بفتحها بالصدق وكون
الحكم مطابقا بكسرها بالحق تسمية للشئ بوصف ما
هو منظور فيه ثانيا اجيب بان التسمية بوصف
المنظور اولا ارجح من التسمية بوصف المنظور فيه
ثانيا لقربه منه والسابقة الى الفهم اولا من وصف
المنظور ثانيا قوله وهو الانباء قال الفاضل المحشى

المحشى وفيه نظر لان الانباء صفة المتكلم والمقصود ههنا
بيان حال الصدق الذى هو صفة للحكم والجواب ان
هذا انما يرد لو كان الانباء مصدرا مبنيا للفاعل
اى الاخبار فانه صفة المتكلم اما لو كان مصدرا
مبنيا للمفعول اعنى كون الشئ مخبرا عنه على ما هو عليه
فلا شك فى كونه صفة الحكم او نقول ان هذا مبنى على
التسامح فان اخبار المتكلم عن الشئ على ما هو عليه
يستلزم كون الشئ بحيث يخبر عنه على ما هو عليه كما
هو فى تعريف الدلالة بالفهم الذى هو صفة السامع او يعنى
فانه يستلزم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى كما حققه
السيد السند قدس سره فى حاشية المطول وقال المحقق المدقق
لكن اتصاف الحكم باى معنى كان بالانباء عن الشئ على
ما هو [illegible] كان عليه محل كلام انتهى كلامه يحتمل ان يكون
مراده ما مر فى كلام الفاضل المحشى وقد عرفت جوابه
ويحتمل ان يكون مقصوده ان كون الانباء المذكور صفة
للحكم انما يصح لو كان كل حكم ثابتا فى نفس الامر ومدلول
كل كلام ما هو فى نفس الامر اذ حينئذ يصح ان نقول كل حكم صادق
اى مخبر عنه على ما هو عليه والجواب انه لا يلزم فى وجه المناسبة
اتصاف جميع افراد الحكم بالوصف المذكور بل يكفى اتصاف

كل

بعضها به وان مدلول الكلام في نفسه الصدق والكذب احتمال
عقلي بناء على ان دلالة الالفاظ ليست قطعية بقي الكلام في
ان كون الانباء بمذكور معنى لغويا للصدق محل تردد اذ
لم يوجد في الصحاح وغيره من الكتب المشهورة قوله
وهذا اولى مما قيل لانه يدل على وجه المناسبة في التسمية على
وفق ما ذكره المحقق على ان التمييز المطلق لا يكفي في وجه التسمية
قوله فان مفهوم آه دفع لما يق ان الحقية صفة الحكم و
مطابقة الواقع اياه صفة الواقع فلا يصح تعريفها بها
وحملها عليها بهوهو وحاصل الدفع ان المطابقة
وحدها وان كانت صفة للواقع لكن المفهوم الحاصل
من مطابقة الواقع اياه اعني المطابقة المتعلقة بالحكم صفة
الحكم الا ترى انه يصح ان يق الحكم موصوف بمطابقة
الواقع اياه فان معنى مطابقة الواقع اياه هو بعينه
معنى كون الحكم بحيث يطابقه الواقع فتأمل قوله الا انه
مركب جواب عما يق انه لو كان صفة للحكم يصح ان
يشتق منه صفة له كما يشتق من الحقية فيقال حكم حق
قوله كذا افاده الشارح حيث قال في شرح التلخيص عرفوا
الدلالة اللفظية الوضعية بانها فهم المعنى من اللفظ
واعترض عليه بان الفهم ان كان مصدرا مبنيا للفاعل

للفاعل اعني الفاهمية فهو صفة الفاهم وان كان مصدرا
مبنيا للمفعول اعني المفهومية فهو صفة المعنى فلا
يصح حمله على الدلالة التي هي صفة اللفظ ثم اجاب بانا
لا نسلم انه ليس صفة اللفظ فان الفهم وحده وان كان
صفة الفاهم وكذا الانفهام وحده صفة المعنى الا ان
فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ فان معنى فهم المعنى
من اللفظ او انفهام المعنى منه هو معنى كون اللفظ
بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان الدلالة مفرد
يصح ان يشتق منه صفة يحمل على اللفظ وفهم المعنى
وانفهامه مركب لا يمكن اشتقاقها منه الا
بواسطة مثلا ان يق اللفظ يفهم منه المعنى قوله و
لبعض الافاضل اراد به السيد السند قدس سره حيث
رد ما قاله الشارح في شرح التلخيص بما حاصله ان كون
فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ بط والكون معنا
كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ظاهر البطلان نعم
انه يستلزمه واين الاستلزام من الاتحاد فالاولى
ان يق ان امثال هذا محمول على التسامح من القوم
واعتمادهم على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ و
الفهم صفة السامع فلا بد ان يقصد تعريفها بما

كون اللفظ الدال على المعنى

هو صفة اللفظ اعني كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ودلالة
فهم المعنى من اللفظ على كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى
دلالة واضحة لا تشتبه [redacted] فالمقصود من فهم المعنى من اللفظ
كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى **قوله** فالمعنى آه يعني اذا لم
يكن مطابقة الواقع اياه صفة للحكم بل محمولا على النسخ
على ما حققه بعض [redacted] يكون معناه كون الحكم بحيث الفضلاء
يطابقه الواقع بناء على ان ظهور دلالته عليه واعتماد
على فهم السامع قال المحقق المدقق لكن على هذا التقدير
يكون المنظور اولا في اعتبار المطابقة هو الحكم ايضا في الحقيقة
اقول ليس المراد بكونه منظورا فيه اولا انه يذكر في اعتبار
المطابقة اولا حتى يرد عليه ما ذكر بل المراد ان الذي يلاحظ
اولا في حصول هذا [redacted] اعني كون الحكم مطابقا بفتح الباء المفهوم
هو الواقع لانه [redacted] الفاعل الصريح لها سواء ذكر
مقدما او مؤخرا ولا يخفى انه ثابت على هذا التقدير تامل
قوله لا شك ان هذا صادق آه يعني ان الظاهر ان يكون الباء
في قوله ما به للسببية والضمير للشيء فالمعنى الامر
الذي بسببه الشيء ذلك الشيء ولا شك انه يصدق على
العلة الفاعلية لان الانسان مثلا انما يصير انسانا
متمايزا عن جميع ما عداه بسبب الفاعل وايجاده اياه

اياه ضرورة ان المعدوم لا يكون انسانا بل لا يكون ممتازا
عن غيره لما تقرر من انه لا تمايز في المعدومات فيلزم ان يكون
العلة الفاعلية ماهية المعلول لانها وهو باطل **قوله** لانا
نقول الفاعل ما به الشيء موجود اي الفاعل ما بسببه الشيء
موجود في الخارج وذلك اما بان يكون اثر الفاعل نفس ماهية
ذلك الشيء ويكون مستتبعا لها استتباع الضوء للشمس
والعقل ينتزع منها الوجود ويصفها به على ما قال
الاشراقيون وغيرهم القايلون بان الماهيات مجعولة
فانهم ذهبوا الى ان الماهية هي الاثر المترتب على تاثير الفاعل
ومعنى التاثير الاستتباع ثم العقل ينتزع منها الوجود
ويصفها به مثلا ماهية زيد يستتبعها الفاعل في الخارج
ثم يصفها العقل بالوجود والوجود ليس الا اعتبارا
عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس التي في مقابلها
من الضوء المخصوص وليس ههنا ضوء متقرر ثابت
في نفسه يجعل الشمس متصفا بالوجود ولكن العقل يعتبر
الوجود ويصفه به فيقول وجد الضوء بسبب الشمس واما
بان يكون اثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لا من
حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية على
ما ذهب اليه المشائيون وغيرهم القائلون بان الماهيات

ليست مجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل هو ثبوت الماهية في
الخارج ووجودها فيه بمعنى انه بجعل الماهية متصفة به
في الخارج واما الماهية فهي اثر له باعتبار الوجود لا من
حيث هي بان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من
حيث كونها تلك الماهية بان يجعل الماهية ماهية
فعلى كلا التقديرين اثر الفاعل الشيء الموجود في الخارج
اما بنفسه او باعتبار الوجود قوله لا ما به الشيء آه يعني
ليس اثر الفاعل كون الشيء ذلك الشيء بل اما نفس
الماهية او الماهية باعتبار الوجود واما كون الماهية ماهية
[redacted] فليس بجعل الجاعل ضرورة انه لا مغايرة بين الشيء
ونفسه حتى يتصور بينهما جعل واما عدم التمايز في
المعدومات فانما هو في الخارج لا في انفسها فان ماهياتها
متمايزة بعضها عن بعض في انفسها ولا مجال للنزاع
في هذا وان فسر بعضهم قولهم الماهية مجعولة او غير
مجعولة به اذ لا يعقل صحته على ما يشهد به الفطرة
السليمة انما النزاع في كون الماهية مجعولة او غير مجعولة
بالمعنى الذي مر من ان اثر الفاعل نفس الماهية والماهية
باعتبار الوجود فاندفع ما قاله بعض الفضلاء ان
هذا الجواب انما يستقيم على مذهب من قال ان الماهية

الماهية غير مجعولة واما على مذهب من يقول ان الماهية
مجعولة فلا اذ لم يذهب احد [redacted] الى ان الماهية مجعولة
بمعنى كون تلك الماهية ماهية اذ لا معنى له فلا يصلح محلا
للنزاع وان شئت مصداق ما ذكرناه فعليك بالرجوع
الى شرح المواقف والحواشي الشريفية على شرح حكمة العين
وشرح الزوراء للمحقق الدواني قوله فيرد الاشكال اذ يصير
محصل التعريف ما به الموجود موجود وهذا يصدق على
العلة الفاعلية قوله قلت بعد التسليم آه يعني لانم اولا
ان الشيء ههنا بمعنى الموجود بل بمعنى ما يصح ان يعلم
ويخبر عنه ولو مجازا وان سلمنا باعتبار ان الاصل
في التعريفات الحمل على الحقيقة والاحتراز عن المجاز وان كان
مشهورا بحسب الاستعمال ففرق بين ما به الموجود
موجود فانه الفاعل وبين ما به الموجود ذلك الموجود
فانه الماهية فان معنى الاول الامر الذي بسببه الشيء الموجود
متصف بالوجود وما ذلك الا الفاعل ومعنى الثاني الامر
الذي بسببه الشيء الموجود هو ذلك الشيء الموجود الممتاز عن
جميع ما عداه وما ذلك الا الماهية اذ لا مدخل للفاعل
في كون هذا الموجود الممتاز هذا الموجود الممتاز بل تأثيره اما في
نفسه او في اتصافه بالوجود على ما حقق فان قيل لا

مغايرة بين الشيء وماهيته حتى تتصور بينهما سببية
قلت هذا من ضيق العبارة والمقصود انه لا يحتاج
الشيء في كونه ذلك الشيء الى غيره وهذا كما قالوا الجوهر ما
يقوم بنفسه اذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور
القيام بينهما قوله وبه يظهر اي بما ذكرنا في بيان
الفرق من ان الماهية ما به الشيء ذلك الشيء قوله و
قد يجعل احدهما اي الثاني اذ لا صحة لرجوع الاول اليه
لان الضمير الثاني محمول على الاول والمحمول هي الماهية
لا الذات فالمعنى الامر الذي بسببه الشيء في ذلك الامر بمعنى
انه لا يحتاج في ثبوت ذلك الامر له الى غير ذلك الامر
فيرجع محصل التعريف الى ما قال في تعريف الذاتي
بالمعنى الاعم بانه لا يعلل ثبوته للذات قوله ولا تتوهم
الاشكال آه اذ الفاعل ليس الامر الذي بسببه المفعول
ذلك الفاعل لعدم الحمل بالمواطاة بينهما قوله لكن
ينتقض ظاهر التعريف بالعرضي انما قال ظاهر التعريف
لان مآل التعريف على ما بيناه هو ان لا يحتاج في كونه
ذلك الامر الى غير ذلك الامر والعرضي ليس كذلك فانه
الماهية في اتصافها به سواء كان لازما او مفارقا
يحتاج الى امر غير ذلك العرضي له لكونه علة لثبوته

لثبوته سواء كان نفس تلك الماهية او غيرها مثلا الانسان
في كونه ضاحكا يحتاج الى ما هو منشأ لكونه ضاحكا اعني
التعجب لكن بقي الانتقاض بالذاتي بمعنى الجزء ظاهرا او
باطنا فان الانسان في كونه ناطقا لا يحتاج الى امر غير
الناطق لان ثبوته له غير معلل بشيء اما بالغير فظ واما
بنفس الذاتي فلتقدمه عليها فما قال الفاضل الجلبي من
اندفاع النقض بالذاتي والعرضي باطنا سهو ولعل المحشي
انما لم يتعرض بهذا النقض لان المقصود تعريف الماهية
بحيث يمتاز عن العرضي كما يدل عليه قول الشارح بخلاف
الضاحك آه فدخول الذاتي في تعريفها لا يضر بالمقصود ويؤيد
ما قلنا ما ذكر بعض الفضلاء من انه جرت عادتهم
القوم في ابتداء مبحث الماهية من الامور العامة ببيان
الفرق بين الماهية وعوارضها دون ذاتياتها لانه
قد يشتبه الماهية بالعوارض فيما اذا عرض الشيء لنفسه
كالكلي للكلي بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكل
والجزء فتدبر قوله وجعل هو هو آه ولما قيل ان هو هو
علم في الاتحاد والباء في به متعلق بالاتحاد والمفهوم من هو هو
والمراد بالاتحاد الاتحاد في المفهوم فالمعنى ما به يتحد الشيء
في المفهوم فلا يصدق التعريف على الفاعل لانه غير متحد به

ولا يحمل العرضي لانه غير متحد به في المفهوم ووجه الرد ان المفهوم
المتبادر من هو هو الاتحاد في الصدق وعليه الاصطلاح
فان معنى حمل المواطاة اعني هو هو اتحاد المتغايرين في الصدق
فحمله عليه خلاف المتبادر والاصطلاح الذي وجب
الاحتراز عنه في التعريفات فلا يرتكب عليه مع ان الوجه
الصحيح وهو ان يكون الباء للسببية والضمير للشيء
ظاهر متبادر سالم عن ورود النقض على انه يرد على
هذا التقدير ان يكون الحد ومهية المحدود اذ يصدق
عليه انه ما به يتحد المحدود مع انه ليس كذلك قوله هذا
اى خذ هذا او هذا كما ذكر قوله لكان اخصر لكن الذكر
اظهر واسبق الى الفهم قوله اى بالكنه المقصود منه دفع
ما يرد على ظاهر عبارة الشارح من انه يلزم ان يكون
الذاتي ايضا من العوارض لانه يمكن تصور الشيء
بدونها بان يتصور بالوجه لا بالكنه وحاصل الدفع
ان ليس المراد بالتصور في قوله ما يمكن تصور الشيء
التصور مطلقا ولا التصور بالوجه فقط [illegible] حتى يرد ما ذكر
بل المراد التصور بالكنه فالمعنى ان ما يمكن تصور الشيء
بالكنه بدونه فهو من العوارض وتصور الشيء بالكنه
بدون تصور ذاتياته وماهيته محال قال فاضل المحشي

قوله

المحشي ره ولا يخفى عليك ان المقصود من تعريف الماهية تميزها عما
سواها فينبغي ان يخرج اجزاء الماهية عن تعريفها كما
يخرج عوارضها عن تعريفها مع انه على تقدير ارادة التصور
بالكنه يبقى الاجزاء داخلة فيها اقول مقصود الشارح ره من قوله
بخلاف آه بيان مغايرة الماهية بعوارضها اللازمة و
المفارقة لان بعض المفهومات كان يعرض لنفسها
كالمفهوم والكلي فكان محل ان يتوهم ان حقيقة العارض
والمعروض واحدة واما مغايرة الماهية لاجزائها فقد
ظهر من تعريف الماهية اذ المراد بقوله ما به السببية التامة
ولذا ذكر في جميع الكتب الكلامية ان ماهية الشيء مغايرة
لجميع عوارضها اللازمة والمفارقة مع عدم التعرض
لبيان المغايرة بين الماهية واجزائها قوله واما التصور
بالوجه الخ بيان سبب نفي التصور بالتصور بالكنه يعني
لو لم يفسر به لدخل الذاتي بالمعنى الاعم في العوارض لانه
مما يمكن تصور الشيء بدونه بالوجه [illegible] ايضا اى كما يمكن
تصوره بدون العرضي قوله قيل عليه يستفاد آه يعني
يستفاد من تفريع قوله فانه من العوارض على قوله
ما يمكن تصور الشيء بدونه ان العرضي ما يمكن تصور
الشيء بدونه والذاتي بخلافه اعني ما لا يمكن تصور

الشيء بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص
اعني ما يمتنع انفكاكها عن الشيء ويستلزم تصوره
تصورها اذ يصدق عليها انه لا يمكن تصور الشيء
بدونها ضرورة ان تصوره مستلزم لها بحيث ح
يستحيل الانفكاك بينهما فينتقض تعريف الذاتي
منعا ولا يخفى عليك انه كما ينتقض تعريف الذاتي باللوازم
المذكورة منعا كذلك تعريف العرضي بها جمعا فاختيار ينتقض صح
الاستفادة في توجيه هذا الاعتراض تطويل للمسافة وقد
تكلف ان تحقق انه يرد على التعريف المذكور للعرضي اللوازم
البينة بالمعنى الاخص اللهم الا ان تحقق المقصد من ذكر
الاستفادة الاشارة الى ورود الاعتراض على تعريفهما
ودفعه عنهما وح يكون ضمير قوله ويرد عليه راجعا
الى كل واحد من التعريفين تامل قوله وجوابه آه يعني
انا لا نم الاستفادة اولا فان بيان حكم العرضي لاجل
مغايرته بالماهية يستلزم ان يكون حكم الذاتي بخلافه
وعلى تقدير تسليم الاستفادة لا نم ان الاستفادة
المذكورة يكون بطريق التعريف اي بحيث يصلح ان يكون
معرفا للذاتي تاما وبالجملة لا يجوز ان يكون المستفاد
حكما عاما شاملا له ولغيره كما ان ما ذكره اعني ما يمكن

يمكن تصوره بدونه ليس معرفا له وباللعرضي يدل
عليه من التبعيضية في قوله فانه من العوارض ويؤيده
ما قال في شرح المطالع للذاتي خواص ثلث الاولى ان
يمتنع رفعه عن الماهية على معنى انه اذا تصور الذاتي
وتصور معه الماهية امتنع الحكم بسلبه عنها الثانية ان
يجب ثبوته لها على معنى انه ليس يمكن تصور الماهية
الا مع تصوره ومع التصديق بثبوته لها وهما ليستا
بخاصتين مطلقتين لان الاولى يشمل اللوازم البينة
بالمعنى الاعم والثانية بالمعنى الاخص انتهى كلامه وعلى
تقدير تسليم الاستفادة بطريق التعريف نقول في
الجواب ان معنى عدم امكان تصور الشيء بدون
الذاتي انه لا يمكن تصور ذلك الشيء بالكنه بدونه بوجه
من الوجوه سواء كان بطريق الاخطار بان يكون ملحوظا
قصدا او بالذات او لا بان يكون ملحوظا تبعا اذ ليس تصور
ذلك الشيء الا تصور ذاتياته فلا يمكن بدونه اصلا
والمستلزم لتصور اللازم ليس الا تصور الملزوم ح
بطريق الاخطار بان يكون الملزوم ملحوظا قصدا او ح
بالذات فيمكن تصور الملزوم بدون ذلك اللازم في
الجملة وهو ما اذا لم يكن الملزوم متصورا بطريق

الاخطار والقصد واللازم ان يكون الذهن منتقلا من
ملزوم واحد الى لازمه والى لازم لازمه بالغا ما بلغ حتى
يحصل اللوازم باسرها في الذهن وهو محال فلا يصدق
تعريف الذاتي عليها فان قيل قد صرح السيد السند في حاشية
المطالع بان معنى صحة الثانية للذاتي اعني ما لا يمكن تصور
الشيء الا مع تصوره ومع التصديق بثبوته مما لا بد فيه
من تصور الذاتي والماهية بطريق الاخطار ولا يكفي فيه
اخطار الماهية فضلا عن تصورها قلت المحتاج اليه هو
التصديق بثبوت الذاتي لها ضرورة انه تصديق لا بد فيه
من تصور طرفيه بالذات لا لاستلزام تصورها تصوره
يرشدك اليه عبارته **قوله** على ما نص عليه في حواشي المطالع
قال السيد الشريف في بيان قوله بان المستلزم لتصور اللازم
تصور الملزوم التفصيلي فربما يطرء على الذهن ما يوجب
اعراضه عن اللازم فلا يستمر اندفاعه اي اذا تصور الملزوم
وكان ملحوظا قصدا مخطرا بالبال استلزم تصوره على
هذا الوجه تصور لازمه القريب وفي هذا المقام لم يبحث نص
عليه في حواشي المطالع فليرجع اليه **قوله** وايضا
زمان تصور اللازم آه جواب ثان عن الايراد المذكور
يعني ان هذا معنى قولنا الذاتي لا يمكن تصور الشيء بدونه

شرح
بدونه

بدونه انه لا يمكن تصور الشيء بالكنه في زمان لا يكون الذاتي
متصورا في ذلك الزمان ضرورة ان تصور الشيء بالكنه
لا يكون الا تصورا في اثنائه فيكون تصور الشيء بالكنه عين
تصور ذاتياته فلا بد ان يكونا في زمان واحد بخلاف
تصور اللازم فانه في زمان غير زمان تصور الملزوم
ضرورة ان تصور اللازم مغاير لتصور الملزوم وتابع له
لامتناع توجه النفس نحو الشيئين في زمان واحد واذا كان
زمانا تصوريهما متغايرين صدق انه يمكن تصور الملزوم
بدون اللازم لانفكاكه عنه في زمان تصوره فلا ينتقض
حد الذاتي باللوازم المذكورة نقل عنه لان تصور الملزوم
معد لتصور اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز بقائه
مع زوال تصور الملزوم واللازم بطل بالضرورة ثم ان
تحقق معنى اللزوم بين المعد والمعد له مما لا يخفى ولذا
قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والمعرف
ما يلزم من تصوره تصور شيء آخر مع ان المبادي
معدات للمطالب فان قلت في معنى قولهم تصور
اللازم البين لا ينفك عن تصور الملزوم قلت معناه
ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولقائل
ان يمنع تغاير زماني تصورين فان تمسك بامتناع
مجيب

توجه النفس في زمان واحد الى الشيئين يرد عليه ان المحال
في تصور الذاتي كذلك ايضا تامل والاولى في الجواب ان يقال
معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي عدم امكان
ملاحظته مجردا عنه كما ان معنى امكانه بدون العرضي
امكان ملاحظته مجردا عنه انتهى كلامه اقول ان اراد
انه معد حقيقة فهو باطل لان المعد ما يمتنع اجتماعه مع
المعد له ضرورة انه يتوقف على وجوده وعدمه وتصور
الملزوم قد يجامع تصور اللازم وان اراد انه بمنزلة المعد
في عدم لزوم الاجتماع كما يدل عليه قوله مع ان المبادي
معدات على سبيل التشبيه نص بذلك السيد الشريف قدس
سره في حواشي شرح الرسالة فهو لا يفيد اذ يجوز
اجتماعهما فيرد النقض على تقدير الاجتماع وهذا البحث
مندرج في قوله ولقائل ان يمنع تغاير زماني التصورين
كما لا يخفى وحاصل معنى اللزوم الذي اعتبر في اللوازم
البينة هو ان لا يتخلل بين زمان تعقل الملزوم وتعقل
اللازم وبذلك صرح العلامة التفتازاني في شرح المقاصد
في بحث الاضافة ومنع تغاير زماني التصورين بعد
الاستدلال عليه راجع الى دليله والا فهو غير موجه و
حاصله ان الدليل المذكور انما يتم فيما اذا كان تصور الملزوم

فان المعدات الحقيقية هي الحركات
الواقعة فيها وتسمية المبادي
معدات ح

الملزوم معدا وذلك غير لازم في جميع الملزومات بالنسبة الى
لوازمها البينة لجواز ان لا يتوقف اللازم على ملزومه
اصلا بل يكون الامر بالعكس كالاعدام بالنسبة الى
ملكاتها فان الاضافة لما كانت داخلة في مفهوماتها
وتعقل الاضافة يتوقف على تعقل الملكات لكونها
طرفا لها كانت الاعدام موقوفة عليها او لا يتوقف
شيء منهما على الآخر كالمتضايفين فانهما يحصلان
معا من غير ان يتوقف احدهما على الآخر والا لبطل
المعية وخلاصته ان التلازم منحصر في العلة والمعلول
او بين معلولي علة واحدة فعلى التقدير ان يكون
الملزوم علة معدة لا يكون زمان تصور الملزوم مغايرا
لزمان تصور اللازم وعلى التقدير الآخر يكون زمان
تصور الملزوم هو زمان تصور اللازم وبما حررنا لك
من توجيه المنع ظهر ان اعتراض المحشي المدقق بعد
نقل هذه الحاشية بان جوابه الثاني لا يجري في الاعدام
بالنسبة الى ملكاتها وفي المتضايفين مبني على عدم
التدبر في توجيه المنع المذكور ووجه التامل ان وجود الماهية
ليست الا وجودات الاجزاء فلا يكون تصور الذات
مغايرا بالذات لتصور الذاتي والذاتي لو ابالتغاير ح

بالاجمال والتفصيل بين الحد والمحدود بخلاف الملزوم واللازم
فان تصور الملزوم مغاير بالذات لتصور اللازم كما لا يخفى
والجواب الحق ما ذكره بقوله والاولى آه وحاصله ان في
الذاتي تصور الذات بدونه غير ممكن لان وجوده وجوده
كما ان المتصور غير ممكن ايضا وفي اللوازم التصور ممكن
لكن المتصور هو الانفكاك الملزوم عن اللازم محال وهذا
كما قالوا ان في الكليات الفرضية فرض الاشتراك ممكن
وان كان المفروض محالا بخلاف الجزئي فان الفرض و
المفروض فيه محال وتفصيل ذلك في حواشي السيد الشريف
قدس سره على شرح المختصر الاصول **قوله** وهذا القدر
يكفينا في هذا المقام يعني هذا القدر من الانفكاك اعني
كون تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم يكفينا في زمان
الفرق بين الذاتي واللازم واما في قسمة الخارج عن
الماهية الى اللازم والمفارق فلا بل يجب فيه
الانفكاك بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب ففي
هذا اشارة الى دفع ما يتوهم ان القول بالانفكاك
يهدم قاعدة اللزوم وحاصله ان الانفكاك الهادم
للزوم هو بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب لا المغايرة
بالزمان تأمل **قوله** وقيل ايضا آه اعتراض ثان على

قوله مما يمكن آه يعني ان اريد بالامكان في قوله مما يمكن
تصور الانسان بدونه الامكان الخاص اعني سلب
الضرورة عن جانبي الوجود والعدم يلزم جواز تصور
كنه الانسان بالعرضي وهو محال اذ العارض لا يفيد معرفة
حقيقة المعروض والا لم يكن عارضا اذ يصير محصله تعريف
ان تصور كنه الانسان بدون العرضي وتصوره
لا بدونه اعني به ليسا بضروريين فيكون تصور كنهه
بالعرضي جائزا اذ لو امتنع لوجب ان يكون تصور
كنهه بدونه ضروريا هف وان اريد به الامكان العام
اعني سلب الضرورة عن احد الجانبين فهذا المعنى حاصل
في الذاتي ايضا اذ كما يصدق على العرضي ان تصور الانسان
بدونه واجب وكل واجب ممكن بالامكان العام
كذلك يصدق على الذاتي ان تصور الانسان بدونه
ممتنع وكل ممتنع ممكن بالامكان العام وتلخيصه انه
لما لم يقيد الامكان العام بشيء من الطرفين كان
صادقا على كل من الواجب والممتنع **قوله** وجوابه آه يعني
انا نختار ان المراد بالامكان الامكان الخاص ونمنع
لزوم جواز تصور كنه الشيء بالعرضي بان يكون هو
سببا لحصوله الذي هو محال بل اللازم جواز تصور كنهه

وتصور الانسان ٤ مع العرضي بان يكون مقارنا له فان يجانبين متقابلين في قوله
مما يمكن آه تصور الانسان بدونه لا بدونه يعني معه لا به
اذ مقابل بقوله بدونه معه لا به فالمعنى تصور الانسان
بالكنه مقارنا بغير العرضي وتصوره معه ليس بضروري
ولا استحالة فيه فانه يجوز ان تصور الشيء بالكنه
بحيث يلزمه تصور الامور العرضية من اللوازم البينة
اقول وهذا الجواب انما يتم لو كان الباء في قوله بدونه
للملابسة اما لو كان للسببية فالمقابل لقولنا بدونه
هو قولنا به لا معه فالسؤال باق ولعل هذا وجه التسليم
في قوله ولو سلم **قوله** يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد يعني
ان الامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه
داخل على التصور المقيد بقيد بدونه فالامكان ان
اعتبر كيفية نسبة التصور الى بدونه حتى يكون المعنى كون
التصور بالكنه بدون العرضي وبه ليس بضروري
يلزم ما ذكر من جواز التصور بالكنه بالعرضي اما لو
اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور المقيد حتى
يصير المعنى التصور بالكنه المقيد بكونه حاصلا بدون
العرضي ممكن يعني ليس وجوده ولا عدمه ضروريا
بمعنى انه قد يحصل وقد لا يحصل فلا استحالة فيه لان الامكان

الامكان ح راجع الى ذات التصور لا الى بدونه حتى يلزم ما ذكر
نقل عنه وتوضيحه ان قولنا الرومي لا ابيض ممكن لا يستلزم
جواز عدم البياض عن الرومي لان الامكان اعتبر
كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية نسبته اليه
فههنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات
تصور الذي يكون بدون العرضي لا كيفية نسبة الكون
بدون العرضي اليه فعدم تصور بدونه مثل عدم الرومي
الابيض بان لا يوجد اصلا لا بان يوجد او لا يوجد
وصفهما فتأمل انتهى كلامه وجه التأمل ان اعتبار
الامكان بالنسبة الى التصور المقيد بقيد بعيد يأبى عنه
الذوق السليم فانه يصير المعنى بخلاف الضاحك والكاتب
من الامور التي يكون تصور الشيء بالكنه بحاصل بدونها
ممكن فانها من العوارض اقول يستفاد منه ان الذاتي
الامر الذي يكون تصور الشيء بالكنه بحاصل بدونه غير
ممكن ومن هذا يخرج الجواب الآخر للاعتراض السابق
اعني صدق تعريف الذاتي على اللوازم البينة بالمعنى
الاخص وهو ان التصور بدون اللوازم ممكن لكن
المتصور معه بخلاف الذاتي فان التصور بدونه غير ممكن
اذ ليس تصور الشيء الا تصور ذاتياته فلا يكون بدونه

ممكنا بخلاف تصور اللازم فانه مغاير لتصور الملزوم فيجوز
تصوره بدونه وهذا هو الجواب الثاني الذي اشار اليه فيما
نقل عنه قوله على ان التصور آه اي على انا سلمنا ان مقابل
قولنا بدونه به وان الامكان كيفية للنسبة فنقول
ان تصور الشيء بالكنه بالعرضي بان يكون العرضي سببا
لحصوله غير ممتنع اذ يجوز ان للعرضي نسبة خاصة الى
بماهية المعروض يلزم من العلم به العلم بكنهه كيف لا
وقد قالوا انه يجوز ان يكون للمباين نسبة خاصة الى
يلزم من العلم به العلم بمباين آخر وان لم يطرد في جميع
العوارض قوله ويمكن اختيار آه هذا جواب عن
الاعتراض باختيار الشق الثاني وهذا هو الجواب الاسلم
الاسبق الى الفهم يعني انا نختار ان المراد بالامكان
في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان
العام لكن لا مطلقا حتى يرد انه متحقق في الذاتي
بل مقيدا بكونه من جانب الوجود فمعنى قوله مما
يمكن تصور الانسان بدونه ان تصور الانسان
بالكنه بدون العرضي ممكن وجوده يعني عدم
التصور بالكنه بدون العرضي اي التصور به ليس
بضروري وهذا المعنى اي الامكان المقيد بجانب

بجانب الوجود غير حاصل في الذاتي اذ لا يصح ان يتصور
الانسان بالكنه بدون الذاتي ممكن وجوده يعني
ان التصور به ليس بضروري نعم الامكان المقيد
بجانب العدم حاصل فيه كما مر لكنه هذا ليس بمعتبر
في العرضي قوله قد اطلقها على الماهية يعني ان كان
المراد من الماهية باعتبار التشخص هي الماهية المشروطة
بشرط التشخص كما هو الظاهر فهذا الاطلاق غير مشهور
بين القوم وان كان المراد به الماهية مع التشخص
فعدم شهرته في حيز المنع قال السيد السند قدس سره
والحقيقة الجزئية تسمى هوية وفي شرح التجريد وقد يراد
بالذات ما صدق عليه الماهية من الافراد والحقيقة
الجزئية وتسمى هوية قوله اورد الفاء آه يعني اورد
الفاء في قوله فالحكم بثبوت الخ ايذانا بان هذا السؤال
ناش عما سبق واما الفاء في قوله فان قيل فهو
دال على تفرعه وورود على ما قبله سواء كان منشاء
ذلك ام لا وعلى ما هو طريق ساير الاسئلة الموردة
في الكتب حتى قال ان فاء الثاني للتاكيد لها بان الشيء
قوله مجموع امور ثلثة احدها تعريف الحقيقة بما به الشيء
هو هو وثانيها كون الشيء بمعنى الموجود وثالثها

نفی الثبوت بمعنی الوجود فانه یصیر المعنی الامور التی بها
الموجودات تلک الموجودات موجودة ولا اخفاء فی لغویة
هذا الحکم لان عقد الوضع مستلزم لعقد الحمل لزوما
بینا کانه قیل الامور الثابتة ثابتة اذ حقایق الاشیاء
لیست الا انفس تلک الاشیاء فوجودها وجودها وبما
ذکرنا اندفع ما قیل انه اذا کان الحقیقة بمعنی الماهیة
لا لغویة فی هذا الحکم اذ المعنی ماهیات الجزئیات موجودة
فی الخارج موجودة کیف ووجود الکلی الطبیعی معرکة آراء اختلاف
العقلاء اذ لیس المراد بالحقیقة ههنا الماهیة الکلیة
المفردة بما به یجاب عن السوال بما هو علی اصطلاح
اهل المیزان حتی یکون المعنی ان الطبایع الکلیة للجزئیات
موجودة اذ لا اختصاص لهذا الاختلاف بالسوفسطائیة
ولا فایدة فی تصدیر الکتاب بهذا اذ الاستدلال لوجود
المحدثات لا یتوقف علیها بل المراد ان الاشیاء التی
نشاهدها ونسمیها بالاسماء المخصوصة لها حقایق
هی بها هی فتلک الحقایق التی هی نفس الاشیاء
المخصوصة موجودة لیست بثابتة لاعتقادنا واوهامنا
واین هذا من ذاک وتحقیقه ان لفظ الماهیة یطلق
علی معنیین ما یجاب عن السوال بما هو وما به الشیء

الشیء هو هو والنسبة بین المعنیین عموم من وجه لتحقق
الاول بدون الثانی فی الجنس بالقیاس الی النوع والثانی
بدون الاول فی الماهیات الجزئیة واجتماعهما فی
الماهیة النوعیة بالقیاس الی النوع والماهیة بالمعنی
الثانی لا یکون الا نفس ذلک الشیء فاذا کانت تلک الاشیاء
موجودة کانت حقایقها موجودة والباحث لم یفرق
بین هذین المعنیین فقال ما قال واما ما قال الفاضل
الچلبی هربا عن هذا الاعتراض فی بیان قوله تعریف
الحقیقة ای تعریفه بالماهیة باعتبار التحقق والوجود
فلیس بشیء اما اولا فلان الحقیقة بمعنی الماهیة الموجودة
غیر مراد فی قوله حقایق الاشیاء ثابتة لانه یکون ذکر
الاشیاء مستدرکا اذ یصیر المعنی الماهیات الجزئیة
الموجودة للامور الموجودة موجودة ولهذا اعرض الشارح
عن هذا المعنی بقد یتحقق اشارة الی انه غیر مرضی فی
هذا المقام فیتوجه الاعتراض علی ذلک التعریف لا وجه
له واما ثانیا فلانه لا مدخل ح لکون الشیء بمعنی الموجود
فی لغویة الحکم اذ قولنا الماهیات الموجودة موجودة لا
خفاء فی لغویته واما ثالثا فلانه یجب علی المجیب
ان یقول اذ لا لغویة فی قولنا عوارض الاشیاء موجودة

وماهيات الاشياء موجودة لان المقابل للحقيقة بهذا
المعنى اما العارض او الماهية مع قطع النظر عن الوجود
قوله ولكون الشئ بمعنى الوجود وقال بعض الفضلاء ان
كون الشئ بمعنى الموجود لم يلزم مما سبق بل اللازم الترادف
والتساوى ولا مدخل للتساوى فى اللغوية الحكم اقول
معنى قوله الشئ عندنا الموجود ان معناه الموجود حيث
قال فى شرح المقاصد اما انه هل يطلق على المعدوم لفظ
الشئ حقيقة فبحث لغوى فعندنا هو اسم الموجود لما
نجده شايع الاستعمال فى هذا المعنى ولا نزاع فى استعماله
فى المعدوم مجازا وما ذكره ابو الحسن البصرى من انه
حقيقة فى الموجود مجاز فى المعدوم هو مذهبنا بعينه و
قال السيد الشريف فى شرح المواقف فى خاتمة المقصد السادس
وههنا بحثان الاول فى تحقيق معنى الشئ وبيان
اختلاف الناس فيه وهذا البحث لفظى متعلق باللغة
والشئ عندنا الموجود قوله اذ لا لغوية آه بيان لكون
المنشأ مجموع امور الثلثة وحاصله انه لو لم يفسر الامور
الثلثة بما ذكر بل بمعنى آخر مثلا لو فسر الحقيقة بالعارض
فلكون المعنى عوارض الموجودات موجودة او فسر الاشياء
بالمعدومات فلكون المعنى الامور التى بها المعدومات هى

هى موجودات او فسر الثبوت بمعنى سوى الموجود كالتصور
مثلا فلكون المعنى الامور التى بها الموجودات هى هى متصورة
لم يلزم لغوية الحكم فيثبت ان المنشأ للسؤال هو مجموع
امور الثلثة فما ذكره الفاضل المحشى من انه فرق بين
المورد والمنشأ والمحشى ذكر غير المورد وليس بشئ منشأه
قلة التدبر والمتابعة بظاهر قوله اذ لا لغوية فى قولك آه
قوله قلما يحتاج الى البيان آه يعنى ان رب للتقليل وقلة
الاحتياج باعتبار قلة المحتاجين اعنى الاذهان الصحاح
القاصرة قوله كما فى مثل آه فان المعنى ان ما نعتقده و
نسميه بواجب الوجود فهو موجود فى نفس الامر لا ان
ماهو واجب وجوده فى نفس الامر موجود فيه فى نفس الامر
قوله وهى صله آه يعنى ان اخذ موضوع هذه القضية
بحسب الاعتقاد الذى هو حقيقة عرفية كما هو تحقيق
مذهب الشيخ من ان اتصاف ذات الموضوع بوصفه
بالفعل بحسب الفرض مشهور بين الناس بل هى حقيقة
اللغوية والعرفية العامة على ما ذكره المحقق الرازى فى
شرح الرسالة من ان ما ذكره الشيخ مطابق للعرف
واللغة وقال السيد السند قدس سره فى حواشى المطالع ان المطول بدل
اهل الميزان لا يخالف اهل العربية اذ هم بصدد بيان

مفهومات القضايا بحسب العرف واللغة فلا يحتاج في افادتهما
لذلك المعنى الى البيان الا قليلا بالنسبة الى الاذهان القاصرة
الغير الواقفة على الاصطلاح بخلاف قول السايل الثابت
ثابت على ما زعمه فانه اخذ الموضوع بحسب نفس الامر
ولذا حكم بلغويته وبخلاف قولك شعر شعر فانه وان
كان مفيدا لكنه محتاج الى بيان المعنى بالنسبة الى جميع
الاذهان لان اخذ الموضوع والمحمول مقيدا بالوصف
المذكور معنى مجازي والمعنى المجازي وان اشتهر لا بد
من بيانه لان المتبادر المعنى الحقيقي على ما تقرر في موضعه
وهذا معنى قوله في الحاشية الآتية هذا ناظر الى قوله وهذا
الكلام مفيد وقوله ولامثال انا ابو النجم آه ناظر الى قوله ربما
يحتاج الى البيان وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء
من ان اخذ الموضوع على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم
كذلك اخذ طرفي شعر شعر على الوجه المذكور مشهور فيما
بينهم واما بالنسبة الى القاصرين فهما متساويان والفرق
غير بين لان اخذ طرفي شعر شعر على الوجه المذكور وان
كان مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازي لا بد له من البيان
البتة بخلاف اخذ الموضوع على الوجه المذكور فانه حقيقة
اصطلاحية بل لغوية وعرفية ايضا فلا حاجة الى البيان

الى البيان قوله ليس مثل المثال الذي ذكره السايل اذ لا فرق
بين الامور الثابتة وبين الثابت كذا نقل عنه قوله اذ قد
اعتبره يعني ان السايل اعتبر المثال متحد الموضوع والمحمول
لاخذ الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر ولذا حكم بلغوية
الحكم وفيه اشارة الى انه لو لم يعتبر كذلك بل اخذ الموضوع
بحسب الفرض كما هو التحقيق يكون مفيدا وبهذا اندفع
ما اورده بعض الفضلاء من ان الفرق بين العنوانات
تكلف لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب العرف
واللغة ثبوت الباء للجيم بالفعل بحسب نفس الامر كما هو
الظاهر مذهب الشيخ وفهمه جمهور المتأخرين او بالفعل بحسب
فرض العقل على ما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازي
في شرح المطالع لان مقصود الشارح ليس انه فرق بين
عنوان قولنا حقايق الاشياء ثابتة وبين عنوان الثابت
ثابت حيث اخذ الاول بحسب الفرض والثاني بحسب الامر
بل مقصوده ان السايل قد اخذ العنوان في الثاني كذلك
وليس قولنا من ذلك القبيل قوله ولكن ان تقول آه اي
لك ان تقول في توجيه قوله ربما يحتاج آه ان قولنا حقايق
الاشياء ثابتة قلما يحتاج في افادته الى البيان بعدم ظهوره
بالنسبة الى الاذهان القاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق

التأويل والصرف عن الظاهر لشهرة معنى المراد منه وتبادره
لكونه معنى حقيقيا بخلاف شعري شعري فانه يحتاج الى التأويل
والصرف عن الظاهر لعدم شهرة معنى المراد منه وعلى التقدير
شهرته فهو معنى مجازي والفرق بين هذا التوجيه والتوجيه
السابق ان السابق كان ناظرا الى كلمة التقليل حيث قال
فان شعري شعري يحتاج البتة الى بيان معناه لخفائه
وهذا ناظر الى مدخولها اعني الاحتياج الى البيان حيث قال
فانه يحتاج التأويل وفيه انه لا يكون لقوله ولا مثل انا ابو
النجم وشعري شعري مدخل في بيان عدم اللغوية الا انه
يراد به افادة ظهور الافادة في هذا القول وعدم ظهورها
في شعري شعري كذا نقل عنه وما قاله الفاضل الچلبي انه ان
اراد ان حقايق الاشياء ثابتة مستعملة في الموضوع له و
ليس فيه مجاز فهو امر بديهي البطلان وان اراد ان معنى
المراد منه وان كان مجازا لكنه لشهرته صار كالحقيقة
في انفهامه من اللفظ من غير احتياج الى القرينة فهو لا يوجب
الاستغناء عن التأويل ليس بشيء لان معنى المراد منه
حقيقي على ما قالوا ان التحقيق من مذهب الشيخ ان عقد
الوضع هو اتصاف ذات الموضوع بمفهومه بحسب الاعتقاد
قوله وهذا المعنى لا يحصل آه دفع للتوهم لون شعري شعري غير

غير محتاج الى التأويل لان الشعر المقيد بالآن والمقيد بما
مضى او المتصف بالبلاغة بعض من اشعاره فلو جعل
اضافة الشعر للعهد ويكون المراد ان بعض شعري المعهود
وهو شعري الآن كبعض شعري المعهود وهو المقيد بما
مضى او المتصف بالبلاغة يكون معناه على ما هو الظاهر المتبادر
من المعنى الحقيقي للاضافة بلا تأويل وحاصل الدفع ان
معنى العهد هو ارادة بعض الاشعار المعين واما ملاحظة
بقيد كونه الآن وفيما مضى او موصوفا بالبلاغة فمما لا يدل
عليه الاضافة فارادته ليس الا بالتأويل والصرف عن الظاهر
قوله وكم فرق آه اي كم من فرق بين شعري الآن كشعري
فيما مضى او هو المعروف بالبلاغة وبين ارادة البعض
المعين سواء كان بالتعين الشخصي او بالنوع لعدم دلالة
ارادة المعين على التقييد المذكور بشيء من الدلالات الثلاث لان
العهد يقتضي الذكر الحقيقي لفظا او تقديرا او الحكمي والكل
اي الدلالة المطابقي والتضمني والالتزامي لمع
منتف ههنا كذا نقل عنه وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض
الفضلاء ان شعري الآن كشعري فيما مضى او المعروف
بالبلاغة بعض الاشعار المعينة لكن بالتعين النوعي
والتعين المعتبر في العهد ليس مقصورا على الشخص
فيجوز ان يراد بالاضافة التعين النوعي وهو شعري المعروف

بالبلاغة او فيما مضى لان الاضافة انما تدل على ان
المراد بعض الاشعار سواء كان معينا بالنوع او بالشخص
اما ان تعينه باعتبار كونه فيما مضى او موصوفا بالبلاغة
فمما لا دلالة لها عليه **قوله** والمشهور آه يعنى ان التوجيه
المشهور فى بيان قوله ربما يحتاج الى البيان ان المراد
بالبيان بيان صدق الكلام ومطابقته لنفس الامر و
هو البيان بالدليل فالمعنى ان هذا الكلام مفيد بل قد
يحتاج على هذا التقدير الى بيان صدقه بالدليل بالنسبة
الى بعض الاشخاص كالسوفسطائية فيكون ذكره تاكيدا
للافادة فان السائل انكر الافادة اكد بانه محتاج الى
الدليل فكيف [redacted] كونه مفيدا بخلاف التوجيهين ينكره
السابقين فان فى ذكره بيان ظهور الافادة على ما مر
قوله ويرد عليه ان شعرى آه يعنى يرد على هذا التوجيه ان
شعرى شعرى ايضا قد يحتاج الى بيان صدقه ومطابقته
لنفس الامر بالدليل كما ان فى استقامة معناه يحتاج الى
التاويل والتقدير اذ لا بد لاثبات ان شعرى الآن كشعرى
فيما مضى او الشعر المعروف بالبلاغة من شاهد خصوصا
بالنسبة الى الاذهان القاصرة عن فهم البلاغة فاندفع ما
قيل ان شعرى شعرى يحتاج الى التاويل لا الى بيان صدقه

صدقه بالدليل فلا يكون قوله ولا مثل انا ابو النجم وشعرى شعرى ناظرا
الى قوله ربما يحتاج الى البيان واما جعل قوله ولا مثل انا
ابو النجم آه مبنيا على وجه لم يذكره فى الكتاب فمما لا يرضاه
من له ادنى دربة بالاساليب كيف نقل عنه ومن ههنا
ظهر ركاكة ما [redacted] قاله بعض الافاضل من ان المراد بالبيان
البيان بالدليل فيكون تاكيدا للافادة و قوله ولا مثل
انا ابو النجم آه نفى للتوجيه المشهور فى اتحاد المسند والمسند اليه
لا انه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان **قوله** واعلم آه جواب
حسن لدفع الاعتراض المذكور بقوله فان قيل فى الحكم آه
وحاصله ان المراد بالحقيقة ما به الشئ هو هو وبالشئ
ما يعم الموجود والمعدوم ولو مجازا اعنى ما يصلح ان يعلم
ويخبر عنه وبالثبوت الوجود فالمعنى ماهيات الامور التى
تصلح ان يعلم ويخبر عنها ثابتة فى الخارج فلم يتوجه السوال
باللغوية وعلى ما ذكرنا لا يرد شئ مما ذكره الفاضل الجلبى
لقوله ويرد عليه ان الحقيقة بالمعنى المذكور لا يطلق الا
على الموجود بالوجود الاصيلى فعلى تقدير تعميم الاشياء
لا يجوز اضافة الحقايق اليها على انا نقول ان اللغوية و
عدم الافادة باق فى الكلام المذكور سواء اريد بالشئ الموجود
او اعم منه ومن المعدوم لان الوجود معتبر فى الحقيقة لما

عرفت لان هذا مبنى على ما ذكره سابقا فى توجيه السوال
من ان المراد بالحقيقة الماهية باعتبار الوجود وليس كذلك
على ما عرفت سابقا فبنا الاعتراضين عليه بناء هذين
الفاسد على الفاسد فان قيل الحكم بان ماهيات الامور التى
تصلح ان تعلم وتخبر عنها ثابتة لا يصح لان من تلك الامور
المعدومات فيلزم ان يكون ماهيات المعدومات ثابتة وليس
كذلك قلت المراد بالامور الجنس كما سيحققه الشارح فى قوله
والعلم بها متحقق وثبوت ماهيات جنس ما يصلح ان يعلم
وان يخبر عنه يكفيه ثبوت ماهيات بعض افراده وهو موجود
تامل قوله والتصديق بها اى التصديق بثبوتها
فى نفسها وباحوالها اى التصديق بثبوت احوالها فلا يتجه
ما قيل ان الكلام فى العلم بالحقايق فكيف يصح عد التصديق
بالاحوال من العلم بها لان التصديق بحال الشى من حيث
النسبة الى ذلك الشى علم بذلك الشى قوله فاللام فى العلم
لاستغراق الانواع يعنى لام التعريف فى قوله والعلم
لاستغراق انواع العلم من التصور والتصديق فالمعنى
جميع انواع العلم بالحقايق اعنى التصور والتصديق
متحقق وانما حمل على استغراق الانواع لانه لو اريد
استغراق الافراد يلزم ان يكون جميع افراد العلم بالحقايق

بالحقايق ثابتا وهو غير صحيح كما لا يخفى بخلاف جميع الانواع
فانه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وانما قال بمعونة
لان جعل الاستغراق للانواع مما لم يعهد عند اهل العربية
حقيقة وانما هو باعتبار ان معنى الاستغراق هو
استيفاء الافراد وافراد الجنس او لا هى الانواع قوله
بمعونة المقام يعنى انما حمل اللام على الاستغراق بمعونة
المقام لان المقام مقام الرد على اللاادرية وهو لا يحصل
بجعل اللام للجنس لانهم لا ينكرون ثبوت جنس العلم
بالحقايق ضرورة انهم معترفون بالشك والشك من
التصور بل ينكرون التصديق بها الذى هو المقصد الاهم اعنى وايضا
الاستدلال بوجود المحدثات لا يتم الا بالتصديق بها
وباحوالها ولا قرينة على العهد حتى يخص بالتصديق
مع ان التصديق لا يحصل بدون التصور فيجب الحمل
على الاستغراق ويكون المعنى جميع انواع العلم من التصور
والتصديق متحقق فما قيل ان مقام الرد لا يستدعى
الاستغراق مطلقا فضلا عن الاستغراق النوعى اذ
ثبوت جنس العلم كاف فى الرد كما ان ثبوت جنس الحقيقة
كاف فيه ليس بشى كما لا يخفى قوله ثم ان الاستدلال
يعنى ان الاستدلال على ان الصانع موجود متصف

بالعلم والقدرة والحيوة وغيرها كما يحتاج الى العلم بان الحقايق
ثابتة يحتاج الى العلم باحوالها بانها ممكنة وحادثة كما سيجيء في
باب اثبات الصانع اذا تقرر هذا فاعلم ان من قدر لفظ
الثبوت في قوله والعلم بها وجه التقدير بان الاستدلال
على وجود الصانع انما هو بوجود الحوادث فلا بد من تقدير
الثبوت ليفيد ان العلم بوجود الحقايق متحقق فقد
غلط في توجيهه غلطين الاول ظن وجوب التقدير حيث
لا يتم غرض الاستدلال الا به اذ لا معنى للعلم بها وباحوالها
الا تصورها والتصديق بها وباحوالها فلا حاجة الى التقدير
والثاني ظن كفاية العلم بالثبوت والا فلا وجه لتخصيص
التقدير به اذ لا بد من العلم بالاحوال ايضا كما سيجيء التحول
ويمكن توجيه كلام من قدر الثبوت بحيث لا يرد الغلط عليه
الثاني بان المراد بثبوتها اعم من ثبوتها في نفسها او ثبوت
الاحوال لها فيشمل العلم بالاحوال ايضا **قوله** فقد غلط
غلطين نقل عنه الغلط الاول ظن كفاية العلم بالثبوت
فلذا قدره ولم يقدر غيره والغلط الثاني وجوب التقدير ظن
قوله والتانيث باعتبار المضاف اليه نقل عنه فان
مصدر الثابتة المسندة الى ضمير الحقايق هو ثبوت الحقايق
ففي ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما في قوله تعالى اعدلوا

اعدلوا هو اقرب للتقوى انتهى كلامه قال بعض الفضلاء
وفيه ان كفاية الاضافة يجب بمعنى في التانيث محل خدشة
قوله لانه غير مراد لان المقصود من قولنا والعلم بها متحقق
الرد على اللاادرية المنكرين للعلم مطلقا فيكفيهم اثبات
العلم الاجمالي بجميع الحقايق ولا حاجة الى العلم التفصيلي بها
قوله وان اريد اجمالا آه اي ان اريد بقوله لا علم عدم
العلم الاجمالي بان يلاحظ بوجه يشمل جميع الحقايق فعدم
هذا العلم ممنوع فان قولنا حقايق الاشياء ثابتة يتضمن
العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو علم اجمالي مع انه قد سبق
ان المراد ما نعتقده حقايق الاشياء والاعتقاد لا
يتحقق بدون العلم وهذا القدر كاف في العلم الاجمالي **قوله**
لا يقال نحن نقيد العلم آه يعني انا نختار ان المراد عدم العلم
تفصيلا ونقول انه مضر لان العلم في قوله والعلم بها
متحقق على تقدير عدم ارادة الثبوت مقيد بالكنه وذلك
لانه اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد بالعلم بها العلم التصوري
لانه المتبادر من العلم بالحقايق نفسها اذ التصديق
علم باحوالها وح لا بد ان يقيد العلم بالكنه والا لم يحصل
الرد على اللاادرية لانهم ايضا معترفون بالعلم بالوجه
ضرورة ان الشك فرع التصور فيصير حاصل الاستدلال

انه لابد من تقدير الثبوت اذ لم تقدر لكان المراد العلم بها
بالكنه لكنه باطل للقطع بانه لا علم بالحقايق تفصيلا فضلا
عن ان يكون بالكنه والفاضل الجلبي فهم ان مقصود المحشي
وانا نقيد العلم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت فاعترض
عليه بان بينهما تنافيا لان الاول علم تصوري والثاني
علم تصديقي فكيف يصح ان تقول نحن نقيد العلم على تقدير
ارادة الثبوت بالكنه ولا يخفى ان ما ذكره بعيد عن مقصود
بمراحل والفاضل المحشي فسر قوله نحن نقيد العلم بالعلم
المذكور في قوله اذ لا علم بجميع الحقايق ولا يخفى ان قوله في
الجواب لا دليل عليه مع ان تعميم الشارح ينافيه آب عن
ذلك **قوله** لانا نقول لا دليل آه اي لا دليل على تقييد العلم
بالكنه والرد على اللاادرية يحصل بدونه بان يكون المراد
العلم الشامل للتصور بالكنه وبالوجه فيكون المعنى العلم
بالحقايق اي تصورها بالكنه وبالوجه متحقق **قوله** مع
ان تعميم الشارح ينافيه يعني ان تعميم الشارح العلم في قوله و
العلم بها متحقق بحيث يشمل التصور والتصديق حيث
قال من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها ينافي
تقييد العلم بالكنه لان التقييد مبني على ان يكون المراد بالعلم
تصورها وان لا يكون العلم متناولا للتصديق بها وباحوالها

وباحوالها على ما مر وقول الشارح يدل على شموله التصور و
التصديق **قوله** ولو سلم فبطلان آه يعني لو سلم ان المراد
العلم بالكنه لكن لا يلزم من هذا بطلان المقيد وجوب
تقدير الثبوت بل ان ترك القيد اعني بالكنه ويكون المراد يجوز
العلم مطلقا سواء كان تصورا بالكنه او بالوجه او تصديقا
بها وباحوالها كما فعله الشارح او لا تخلص من ذلك البطلان
كما يكون بترك القيد المذكور وتعميم العلم ايضا كما لا يخفى و يكون بتقدير الثبوت
حاصله انا لا نم تحقق تقييد العلم على تقدير عدم ارادة الثبوت
ولو سلم ذلك في القضية المركبة منهما اتفاقية فلا يلزم من
بطلان التقييد تقدير الثبوت وذلك لان بين
تقدير الثبوت والتقييد بالكنه منع الجمع والامر الذي
بينهما منع الجمع لا يستلزم عدم احدهما عين
الاخر بل عين احدهما عدم الاخر فلا يستلزم عدم تقدير
الثبوت التقييد المذكور وبما حررنا اندفع ما قاله المحشي
المدقق فيه انه على تقدير تسليم التقييد لا يجوز تركه القيد
فيجب تقدير الثبوت لانه انما يسلم تحقق التقييد على
ذلك التقدير ومع يجوز ان يكون عدم بطلان ذلك المقيد
بانتفاء قيده لا لانتفاء التقدير اي على تقدير عدم ارادة الثبوت اذ لا علاقة بينهما وما فيه
سلم لزوم التقييد لذلك التقدير حتى لا يمكن ترك

او على تقدير التسليم
ورد بان نفي

القيد على ذلك التقدير فيلزم استحالة ذلك التقييد مستلزمة
لاستحالة ذلك التقدير فيجب تقدير الثبوت فتدبر قوله
وقد تحقق ثبوت الكل غير معلوم آه حاصله ايراد النقض على
من قال المراد العلم بثبوتها يعني ان اريد بقوله العلم
بثبوت الحقائق التصديق بثبوت جميع الحقائق فهو
ليس بصحيح لان ثبوت الكل غير معلوم وان اريد
التصديق بثبوت بعض الحقائق فلا وجه للعدول
عن الظاهر وتقدير الثبوت اذ كما يعلم ثبوت بعض الحقائق
يعلم بعض الحقائق ايضا فالحق المحقق ان
قيل ثبوت الكل معلوم اجمالا لان مامر من قولنا
حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي بالجميع والمراد
بهذا قلنا فلا يلزم العدول عن ظاهرها انتهى وفيه تامل قوله
والجواب آه يعني ان المراد بقوله حقائق الاشياء ثابتة جنس
حقائق الاشياء فالمعنى جنس حقائق الاشياء ثابتة
والعلم بذلك الجنس متحقق سواء كان في ضمن فرد
واحد او اكثر فحينئذ يرجع الى الايجاب الجزئي وذلك كاف في
الرد على الخصم لانه يدعي السلب الكلي في المقامين قوله
ويرد عليه آه يعني ارادة الجنس وان اندفع بها الاشكال
وحصل بها الرد على الخصم لكن لا يحصل على ما هو المقصود من

وجه التامل بجواز ان يكون العدول للتصريح بالمقصود وان التعميم ارادة العلم التفصيلي او التصوري كما توهم

من التصديق بها بين القضيتين لان المقصود منه التنبيه على
وجود ما نشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم
بها ليتوسل به الى معرفة الصانع على ما صرح به الشارح واذا
كان المراد الجنس لا يلزم ان يكون ثبوته والعلم به في ضمن
ذلك البعض لجواز ان يكون في ضمن فرد آخر هو سوى ما نشاهد
فلا يحصل التنبيه على وجوده قوله وجوابه ان المراد آه
يعني ان المراد في قوله التنبيه على وجود ما نشاهد التنبيه على
وجود جنس ما نشاهد اذ التوصل الى معرفة الصانع انما
يتوقف على وجود المحدثات والعلم بها سواء كان مما
نشاهد او لا اقول هذا الجواب لا يدفع الاعتراض اذ وجود
جنس ما نشاهد لا يكون الا في ضمن ما نشاهد لان معنى
قولنا التنبيه على وجود جنس ما نشاهد على وجود ماهية ما
نشاهد سواء كان في ضمن فرد واحد او اكثر كما ان معنى
قولنا جنس حقائق الاشياء ثابتة ان ماهية حقائق
الاشياء ثابتة سواء كان في ضمن حقيقة واحدة او اكثر
على ما هو مدلول لام الجنس نعم يندفع اذا كان المراد
بالجنس الجنس المنطقي اذ يجوز ان يكون وجود جنس ما
نشاهد بهذا المعنى في ضمن ما نشاهد او غيره لكونهما فردين
له لكن حمله على هذا المعنى بعيد مع ان تقدير لفظ الجنس

ليتوصل به
من التنبيه

التلبيس الاشتباه على الغير والتلبس الاشتباه على نفسه منه

ايضا بعيد لا يدل عليه قرينة فالجواب اما مبني على التلبيس
والتلبس تامل تعرف قوله فالكلام السابق على حذف المضاف
وهو لفظ الجنس قال الفاضل المحشي لا حاجة الى تقدير المضاف
لان ما في قوله ما نشاهد اما موصولة او [redacted]
موصوفة وايا ما كان فهي يفيد معنى الجنس او الاستغراق
على ما علم في موضعه وقد حملت كلمة ما ههنا على الجنس انتهى
ولا يخفى انه ليس بشيء لانه يصير المعنى التنبيه على وجود الجنس
المشاهد او جنس المشاهد والجنس ليس بمشاهد اصلا
فلا بد من تقدير المضاف او يأول بالمشاهد افراده فتامل
قوله او نقول آه يعني نقول التنبيه على وجود ما نشاهد حاصل
مع ان الكلام السابق ليس على حذف المضاف لان في
الكلام اعني قولنا حقايق الاشيا ثابتة تنبيها على وجود — تنبيها سدس
شيء من الحقايق [redacted] واذا ثبت شيء منها فلا نعني
بالثبوت الا المشاهدات لانها اظهر وجودا واسبق حصولا
من غيرها ولذا لاح عند الانسان في بدء الطفولية
لكن في كفاية هذا القدر في التنبيه تامل قوله وهم العنادية
آه الفرق بين مذهبي [redacted] العنادية والعندية ان العنادية
ينكرون ثبوت الحقايق وتميزها في نفس الامر مطلقا
بتبعية الاعتقاد وبدونه ويلزم من ذلك نفي الحقايق

الحقايق بالمرة لانها اذا لم يكن متميزة في نفسها ارتفعت
بالمرة فالحقايق عندهم كالسراب الذي يحسبه الظمآن
ماء ليس له ثبوت في نفسه ولا بتبعية اعتقاده يدل
على ذلك قول المحشي ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة
امر الى آخر حيث نفى التحقق اى التقرر والعندية
ينكرون ثبوتها وتميزها في نفس الامر مع قطع النظر عن
اعتقادنا يعني انه لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت
الحقايق عن نفس الامر بالمرة لعدم بقاء تميز
بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها
فيها بتبعية الاعتقادات وبتوسطها وهذا كما ذهب اليه
المصوبة من تصويب كل مجتهد وكما في القواعد العربية
فانها ليست من العلوم الحقيقية الثابتة في نفسها مع
قطع النظر عن اعتبار لغة العرب لكن لها ثبوت فيها
بتوسطها ولذا تتصف بالصدق والكذب فالاعتقادات
عندهم ليست تابعة للمعاني كما هو عندنا فانا نقول نجد
هذا الشيء مرا لانه في نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشيء
مر لانا نجده كذلك ومن هذا تبين يعني كون مذهب
كل طايفة حقا بالنسبة اليه عندهم لانه لما كان ثبوت
الاشياء في نفسها تابعة للاعتقادات كان اعتقاد كل

تصويب راست كردن و راست شمردن
مع الصدق والكذب ... مطابقة الوقع والكذب عدمها منه

شخص مطابق لما في نفس الامر فيكون حقا كما ان قولنا ان تقدّم
المضاف اليه على المضاف حق بناء على لغة الفرس والعكس
ايضا حق بناء على لغة العرب ولا حاجة الى ما قيل من ان
الحق ههنا على مذهب النظام كما سيجي وقال بعض الفضلاء
ان الفرق بين المذهبين ان العنادية ينفون كونه
نفس الامر ظرفا لنفسها والعندية ينفون كونها ظرفا
لثبوتها ولا يخفى ان هذا الفرق انما يتم لو كان الثبوت في
قولهم بمعنى الوجود بناء على ان نفي ظرفية نفس الامر لوجود
شي لا يستلزم انتفاؤ ذلك الشي بخلاف نفي ظرفيتها له
لنفسها كما حقق في محله اما اذا كان بمعنى التميز كما سيجي
فانتفاء ظرفية نفس الامر لتميزها يستلزم انتفائها بالمرة
فلا يكون ظرفا لنفسها ايضا فالتعويل على ما ذكرنا فان قيل
عبارة الشارح في بيان المذهبين ناظرة الى الفرق الذي اعتبره
بعض الفضلاء حيث زاد لفظ الثبوت في الثاني دون
الاول قلت اخذ الشارح بالمآل فان نفي التميز مطلقا
يستلزم الانتفاء بالمرة واثبات التميز بتوسط الاعتقاد
يستلزم انتفاء الثبوت في نفس الامر قوله لانهم يعاندون
اه اي يعاندون العقلاء الجازمين بثبوت الاشياء
من الواجب والممكن ويدعون الجزم بعدم ثبوت نسبة

نسبة امر الى آخر في نفس الامر حتى نسبة التميز فلا يكون الحقايق
الا اوهاما وخيالات كالسراب فليس في الحقيقة رب
ولا عبد ولا نبي ولا مرسل الا ان الكل راجع الى اصل
واحد في الحقيقة هو الوجود المجرد العاري عن التكثر وان
التمايز انما هو بحسب التعينات الوهمية كما ذهب اليه
الصوفية الوجودية فمن قال من السوفسطائية بنفي
الحقيقة سوى الحق فيكون راجعا الى مذهب الصوفية
لم يتتبع كلامهم ولم يتفحص دلايلهم وبما حررنا اندفع ما
توهم ان قولهم ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة
امر الى آخر في نفس يدل على انهم ينكرون ثبوتها و
ان انكارهم مختص بالنسبة وليس كذلك فانهم ينكرون
نفس الحقايق نسبة كانت او لا على ما عرفت
فالاولى ان يقول ويدعون الجزم بعدم امر في نفس الامر
ولعل الباعث على تخصيصه النسبة ان قوله اذ ما
من قضية بديهية آه دليل لما ادعوه وهو انما يدل
على عدم تحقق النسبة فقط وليس كذلك لانه بيان
لمنشأ غلطهم فيجوز ان لا يختص مذهبهم ويختص
منشأ مذهبهم قال في شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى
بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم

جازمون بان لا موجود اصلا وانما الشك [illegible] منهم من
الاشكال المتعارضة **قوله** وبه يظهر آه اى بما ذكرنا
من وجه التسمية ونقل منهم [illegible] على ان انكارهم [يظهر صح]
ليس مخصوصا بحقايق الموجودات بل الموجودات بعمومها [والمعدوم صح]
فى نفس الامر لانكارهم نسبة امر الى آخر مطلقا **قوله**
فتخصيص آه يعنى ان تخصيص الشارح انكارهم بحقايق
الموجودات بالذكر حيث قال ومنهم من ينكر حقايق
الاشياء جرى على وفق ما سبق فان الكلام فى ثبوت
حقايق الموجودات **قوله** والاظهر آه يعنى ان الاظهر ان
يحمل الاشياء ههنا اى فى قول الشارح ومنهم من ينكر حقايق
الاشياء على المعنى الاعم الشامل للموجود والمعدوم يعنى
ما يصح ان يعلم ويخبر عنه **قوله** اى تقررها يعنى ليس
المراد بالثبوت معناه الحقيقى اعنى الوجود الخارجى بل
الاعم الشامل للموجود والمعدوم ولو مجازا وهو تقررها
وامتيازها مع قطع النظر عن فرض الفارض لان
انكارهم ايضا لا يختص بالموجودات الخارجية بل
يعمها والمعدومات فالمعنى انهم ينكرون كون الاشياء
متصفة بالتقرر والامتياز بحسب نفس الامر مع قطع
النظر عن الاعتقاد وقال فاضل الجلبى اى تقررها [الفرض صح]

تقررها اى كونها على قرار واحد فانه لما كانت احوال الاشياء
بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا فى بعض الاوقات وجود
شئ فهو موجود ثم اعتقدنا عدمه فمعدوم فلا يكون لشئ [من الاشياء فهو صح]
تقرر وقرار فى شئ من الاوصاف وانما فسرنا الثبوت
بالتقرر لانهم لا ينكرون الثبوت مطلقا لما عرفت من
انا لو اعتقدنا ثبوت الشئ فهو ثابت على رأيهم لكن
بالنسبة الى المعتقد انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا
فلان التقرر على هذا المعنى مع انه خلاف المصطلح يكون
اخص من الثبوت لانه اراد به الوجود الذى يكون
على قرار واحد حيث قال لا ينكرون الثبوت مطلقا
والثبوت هو الوجود سواء كان على قرار واحد او لا
فلا يكون قوله حقايق الاشياء ثابتة ردا على العندية
لانهم ايضا قائلون بثبوت الحقايق وانما ينفون
عنها التقرر ولو حمل الثبوت فى قوله حقايق الاشياء
ثابتة على التقرر لم يكن لذكر ترادف الثبوت والوجود
والكون مع ترك المعنى المقصود [illegible] واما ثانيا فلان
ما ذكره [illegible] لتفسير الثبوت بالتقرر وهو قوله لما عرفت
آه بعينه جار فى التقرر بان يقال لو اعتقدنا تقرر الشئ
فهو متقرر على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد فينبغى

وهم يقولون ٥

ان لا تنكروا التقرر قوله [redacted] مذهب كل قوم حق آه

فان قيل ما معنى الحق والباطل ههنا اذ ليس ههنا نسبة

بان معناه ههنا على

خارجية يطابقها الحكم اولا اجيب [redacted] ما ذهب اليه النظام

وهو مطابقة الحكم للاعتقاد وعدم مطابقته له اقول قد

التمحل ٥

سمعت منا سابقا يغني عن اعتبار هذا [redacted] معنى آه

على هذا لا فايدة في ايراد هذه المقدمة بعد القول بان

الحقايق عندهم تابعة للاعتقادات قوله هذا الزعم يعني

القول الباطل وهو القول الدال على نسبة لا تطابق الواقع

سواء اعتقدها القايل ولا فلا يرد ما قال بعض الافاضل

ان القول العارى عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان

شرح التلخيص في بحث الاسناد الخبرى ٥

ولا بالزعم ويؤيدما قلنا ما قال الشارح في [redacted] لان

الشكوك ليس بخبر ليكون صادقا او كاذبا لانه لا

حكم معه لانا نقول لا تصديق للشاك بمعنى انه لم يدرك

وقوع النسبة اولا وقوعها وذهنه لم يحكم بشىء من النفي

والاثبات لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد في

الدار فكلامه خبر لا محالة قوله [redacted] ان لم يتحقق نفي الاشياء

آه يعني ان لم يثبت نفي جميع الاشياء الذى ادعيتم

بقولكم لا شىء من الحقايق في نفسه مع قطع النظر

عن الاعتقاد فقد ثبت شىء من الاشياء في نفسه

نفسه ضرورة انه اذا لم يثبت السلب الكلي تحقق الايجاب

الجزئي والا لزم ارتفاع النقيضين وان ثبت النفي في نفسه

فقد ثبت ماهية في نفس الامر لانه حقيقة من الحقايق

قال بعض الفضلاء في تحرير هذه العبارة ان لم يتحقق نفي

الاشياء اى ان لم يتصف شىء من الاشياء بصفة النفي

لم يكن شىء منها منفيا اذ المنفي ما يتصف بالنفي وقام به

ونفى النفي اثبات او هو ملزومه ٥ — النفي واذا لم يتصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي النفي [redacted]

[redacted] فلزم الثبوت وان تحقق النفي فقد ثبت

ماهية من الماهيات اذ من جملة الماهيات النفي وكذا الاتصاف

بصفة النفي من جملتها اقول فيه بحث لانا لا نم انه

شىء من ٥ — اذا لم يتصف الاشيا بالنفي يلزم ان يتصف بنفي النفي

لجواز ان لا يكون الاشيا ثابتة في نفسها فلا يتصف بشىء

منهما ولو قيل ان عدم الاتصاف بالنفي يستلزم الاتصاف

البسيطة ٥ — بنفي النفي بناء على تلازم الموجبة السالبة المحمول والسالبة

بيان — لزم الزام منكرى اجلى البديهيات بمقدمة خفية على

العلماء بل فاسدة عند الاذكياء على ان شق الترديد

ليس على طرفي النقيض اذ قد جعل التحقق في الشق الاول

ثبوت ٥ — على الاتصاف وفي الثاني على الثبوت والا لما لزم ماهية

النفي اذ اتصاف شىء بشىء انما يستلزم ثبوت المثبت له

لا ثبوت للمثبت تأمل **قوله** يرد عليه يعني ان عدم ارتفاع
النقيضين وكذا اجتماعهما من جملة الموهومات الفارغة
عندهم فلا يلزم من عدم الثبوت في نفي الاشياء في حد ذاته
ثبوت شيء في نفسه بل يجوز ان يرتفعا ويكون محالية
من جملة المخيلات قال الفاضل المحشي وتحقيق ان الالزام ليس
مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد عليه ما ذكر بل حاصله
ان ما ادعيتم من نفي الاشياء ان زعمتم انه تخيل فقد ثبت
مقصودنا وابطال ما ادعيتم وان زعمتم انه محقق ثابت
فقد اقررتم بثبوت غرضنا ايضا واياما تزعمون فرجعا
بالوفاق اقول المقصد الاسعد للاثبات حقايق الاشياء
ثابتة لا مجرد ابطال مذهبهم ليثبت غرضنا بمجرد كون النفي
مخيلا يدل على ذلك قول الشارح لنا تحقيقا والزاما **قوله**
فالصواب ان يقتصر على الشق الاخير آه حاصله انكم
جزمتم بنفي الحقايق مطلقا موجودة كانت او معدومة
حيث قلتم لا شيء من الحقايق في نفس الامر وهذا النفي
من جملة الحقايق اذ قد ادعيتم انه ثابت في نفس الامر
حيث تمسكتم في اثباته [redacted] فقد ثبت بعض ما
نفيتم فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل
ما يرد على ما ذكر من ان النفي من جملة المخيلات

عليهم

المخيلات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفي **قوله** قد
يتوهم آه يعني ان بعض الناس توهموا ان السوفسطائية
انما ينكرون الحقايق الموجودة في الخارج فلا يلزم من ثبوت
النفي ثبوت [redacted] الخارجية فتكلفوا في توجيه الالزام بانه
اذا ثبت النفي ثبت الحقيقة الموجودة في الخارج لانه قسم من
العلم الذي هو قسم من العرض الموجود [redacted] في الخارج لانه
اما كيف او انفعال على ما قيل **قوله** ويرد عليه آه حاصله انه
[redacted] كيف يمكن الالزام لمنكر اجلى البديهيات بامر خفي فان لهم ان يقولوا
لا نسلم ان العلم موجود بل هو من جملة المخيلات والدلائل المثبتة له
مخيلات باطلة كيف وقد انكره جماعة مثبتة للحقايق فلا
يرد ما قاله بعض الفضلاء من ان [redacted] عدم وجود العلم
عند كثير من المتكلمين لا ينافي كونه ملزما به اذ لا يجب
كون الملزم به معتقد المستمسك به اذ مقصد المحشي انه لا
يتم الالزام عليهم بل يتوسع دائرة مقالهم لان المستمسك
المتكلمون وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكر **قوله** لا
يتوقف آه حاصله انه لا حاجة في توجيه الالزام على تقدير ان
يكون انكارهم مقصورا على الموجودات [redacted] كما مر بل هو تام
بدونه لان ترديد هذا الالزام في التحقق وهو بمعنى الوجود
فيصير المعنى ان لم يوجد في الخارج نفي الاشياء فقد ثبت

بالحقيقة

شيء منها وان وجد النفي في الخارج فقد ثبت امر موجود
في الخارج ولا شك ان تلك المقدمات مستدركة لانه
ترديد بين وجود النفي وعدمه فان قالوا بعدمه يلزم
وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المدعى قال الفاضل الجلبي
الجلبي يعني توجيه هذا السوال بعني ان هذا الايراد مشترك
الورود بين قول ذلك المتوهم وبين قول الشارح لان
ايضاً الشارح اخذ الوجود في الدليل الالزامي لان ترديد هذا
الالزام في التحقق اذ محصل الترديد نفي الاشياء اما متحقق
او غير متحقق وهو اي التحقق بمعنى الوجود فيحتاج كلام
الشارح ايضا الى المقدمات المذكورة والا لم يثبت وجود شيء
من الاشياء على تقدير الثاني اي على تقدير تحقق النفي
كلامه انتهى فيه اقول بحث لانه ان اراد انه يحتاج تصحيح شقي
الترديد الى هذه المقدمات بان يكون ترديدا في الامور
الممكنة الوجود فانه اذا لم يبين بتلك المقدمات وجود النفي
يكون الشق الاخير محض احتمال فرضي على ما شعر به
قوله فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة فنقول
كون الترديد بين الامور الممكنة ليس بلازم اذ يجوز
وقوعه في الامور الممتنعة ايضا بطريق الخصم بحيث
لا يمكن له التكلم بل مملو منه الكتب وان اراد انه

انه على تقدير الشق الثاني لا يلزم تحقق شيء من الاشياء
بدون تلك المقدمات على ما شعر به قوله والا لم يثبت وجود
بديهة بطل شيء من الحقايق على تقدير الشق الثاني فهو باطل بديهة
لانه اذا فرض وجود النفي فقد ثبت المدعى سواء كان محالا
او ممكنا **قوله** لانا نقول ليس ههنا آه حاصله ان التحقق
ههنا اي في الترديد ليس بمعناه الحقيقي اعني [illegible] الوجود
الخارجي اذ لو كان بمعناه لا يكون الشق الاول من الترديد
صحيحاً اعني قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد [illegible] ثبت [illegible] لانه
يكون المعنى ان لم يوجد النفي في الخارج يلزم وجود الاشياء
في الخارج ولا شك ان عدم وجود النفي في الخارج لا يستلزم
ان يكون الاشياء موجودة في الخارج لجواز ان يكون النفي
المتصف به جميع الاشياء ثابتا في نفسه معدوما في
الخارج فلا يلزم وجود الاشياء فيه اذ يجوز ان تلك
الاشياء متصفة بالنفي المعدوم في الخارج كالممتنع المتصف
بالامتناع المعدوم **قوله** عدم تمامه على اللاادرية ظ
لانهم لا يدعون الجزم بمقدمة من المقدمات حتى يتصور
النزاع معهم بخلاف طايفتين الباقيتين فان
العنادية يدعون الجزم بعدم الحقايق والعندية
يدعون الجزم بعدم ثبوتها في نفسها **قوله** ففيه تامل

نقل عنه وجه التامل ان حاصل قولهم بنفي تقرر الاشياء وثبوتها
هو انه لا نسبة متحققة في نفس الامر حتى تتقرر فح يمكن ان
يق ان لم تتحقق نسبة النفي في نفسها فقد تحقق نسبة
الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن احد النسبتين نعم يرد عليه
مثل ما اورد في الزام العناوية من ان عدم الارتفاع
من جملة المخيلات عندهم انتهى ويرد ان ليس مرادهم بهذا
القول نفي التقرر في نفسه اذ لا نزاع في كونه اعتباريا
بل مرادهم نفي نسبة التقرر الى الاشياء فالمراد بقوله لا نسبة
متحققة اما نفي جنس نسبة التقرر الى الاشياء او نفي جنس مطلق
النسبة لانه اذا لم تثبت نسبة التقرر لم تثبت شيء من
النسب وبالجملة فح يمكن ان يق ان لم تتحقق نسبة النفي
يلزم ان تتحقق نسبة الثبوت في نفس الامر اذ الواقع
لا يخ عن احدى النسبتين فيلزم ثبوت الاشياء وان
تحقق نسبة النفي فقد تحقق حقيقة من حقايق في نفس
الامر ففيه اثبات بعض ما نفيتم ويرد عليه ان عدم
خلو الواقع عن احدهما مخيل تابع لاعتقادنا وليس في
نفس الامر شيء منهما هذا حاصل ما نقل عنه فان قلت
ان اراد بقوله الواقع لا يخ عن احدى النسبتين انه
لا يخ عن تحقق احدهما كما يدل عليه السياق فلا نم

نم ذلك بل اللازم ان يكون ذات احدهما فيه الامران ليس
شيء من نسبة ثبوت الامتناع وسلبه الى شريك الباري
مع تناقضهما متحققا في نفس الامر اما الثانية فلكونها
كاذبة واما الاولى فلانها لو كانت متحققة في نفس الامر
الى شريك الباري واتصافه بها
لوجب تحقق طرفيها نعم انه متصف بالامتناع فيه لكن
اتصاف شيء بشيء لا يستلزم ثبوته بل ثبوت مثبت فضلا عن
ثبوت النسبة كما تقرر في موضعه وان اراد ان الواقع
لا يخ عن ذات احدهما بمعنى ان الاشياء اما متصف
بهذا او بذلك فنختار انها نسبة السلب ولا يلزم من
اتصاف الاشياء به ثبوته وتحققه حتى يكون فيه اثبات
بعض ما نفيتم لجواز ان يكون اعتباريا مع اتصاف
الاشياء به كما في لزوم اللزوم ووحدة الوحدة الى غير ذلك
مما تكرر نوعه قلت قد مر ان ليس مرادهم بالتحقق الوجود
بل التقرر والتميز في نفس الامر فاذا كان النفي امرا في نفسه
كان متميزا لا ما هو فرض محض ولو في الذهن ولا يكون
تابعا للاعتقاد والفرض المحض كما زعمه العندية هذا
ما عندي ولعل عند غيري احسن من هذا **قوله** قال في
شرح المقاصد تائيد لقوله ففيه تامل يعني انه تام على
العندية على ما قال في شرح المقاصد واشارة الى ان بعض

كلامية نوع تدافع **قوله** حيث اعترفوا بحقيقة اثبات او
نفي وفي بعض النسخ بحقيقة اثبات الشيء او نفيه و
الترديد نظرا الى قوله لكل واحد منهما اعني انكار الحقايق و
ادعاء كونها خيالات وانكار ثبوتها وادعاء كونها تابعة
للاعتقاد وانما اورد كلمة او مع انهم اعترفوا بهما
نظرا الى ان في اثبات التناقض يكفي احدهما **قوله** هذا
دليل اللاادرية وفيه اشارة الى دليل العندية ايضا حيث
قال فان الصفراوي يجد السكر مرا **قوله** وحاصله انه لا
وثوق بالعيان آه اما انه لا وثوق بالعيان اي بالبداهة
فلتطرق الشبهة الى الحس وبداهة العقل واما انه لا وثوق
بالبيان اي بالدليل فلتفرعه على العيان فيفاده
قوله وغرضهم آه دفع لما يتوهم من ان كلام اللاادرية
ايضا تناقض فان تمسكهم بما ذكر يدل على ان غرضهم
اثبات امر او نفيه اي الجزم بثبوت امر او انتفائه مع
انهم يدعون الشك في جميع الحقايق بل في الشك ايضا و
وجه الدفع ظ **قوله** اطلاق الغلط بناء على زعم الناس
والا فهم يشكون في وجود الحس وفي افادته وفي غلطه بل
في الشك ايضا **قوله** قلت قد يستعار كما في قوله تعالى قد يعلم
الله المعوقين **قوله** على ان القلة آه اي يجوز ان يكون

التعوق بان استاد سيج

يكون الغلط قليلا بالنسبة الى الاحساس الواقع وكثيرا في نفسه
ولا منافات بين القلة الاضافية والكثرة في نفسها فيكون
المعنى والحس يغلط غلطا قليلا بالنسبة الى عدم غلط كثيرا في
نفسه قال بعض الفضلاء هذا مبني على ما هو المشهور
والتحقيق ان قد الداخلة على المضارع تفيد القلة بحسب
الزمان ولا شك ان ثبوت القلة بحسب الزمان لا ينافي
الكثرة الاضافية بحسب الماوة تامل **قو**له ان قلت لعل آه
اثبات للمقدمة الممنوعة بقولنا غلط الحس آه فان
اللاادرية لما تمسكوا بان الحس قد يغلط في بعض المواد
ومتى كان كذلك يجوز ان يغلط ههنا في جميعها فالحس
يجوز ان يغلط في جميعها فلا يكون مفيدا للعلم ومنع الشرط
كبرى القياس بانا لا نسلم انه اذا كان غالطا في بعض المواد
يلزم جواز غلطه في جميعها فان الغلط في البعض انما
هو لاسباب جزئية وهو لا ينافي الجزم في بعض آخر بسبب
انتفاء جميع الاسباب الموجبة له ثم اعاد المستدل و
قال ان قولنا متى كان الغلط في بعض المواد يجوز
ان يغلط في جميع المواد ثابت لجواز ان يكون للغلط
سبب عام متحقق في جميع المواد والجزم بانتفاء مطلق
سبب الغلط متعذر فلا يحصل الجزم ببعض المواد

وهو المطلوب ومما حررنا لك ظهر ان جواز وجود السبب العام
كاف في اثبات المقدمة الممنوعة وان قوله فمن اين يجوز
مقدمة لها مدخل في اثبات المقدمة الممنوعة لا انه رد على
الشارح كما قاله الفاضل الچلپی من ان قول الشارح قلنا غلط
الحس آه في قوة المناقضة فلا وجه لقول المحشي ان قلت
لعل آه اما اولا فلانه اورد كلامه بلعل المفيد للتجويز و
الاحتمال دون الجزم واليقين فلا يتم به اثبات المقدمة
الممنوعة واما ثانيا فلان الشارح لم يصرح بالجزم بانتفاء مطلق
الاسباب حتى يتوجه عليه قوله فمن ان يجزم بانتفاء
مطلق اسباب الغلط ليس بشيء قوله قلت آه حاصله
منع المقدمة القائلة بان يجوز ان يكون سبب عام للغلط
العام بانا لا نم ذلك فان بديهة العقل جازمة بانتفائه
في بعض المواد كما في مثل وراك جبلا و[illegible] العقل جزما
عاديا لا يتطرق اليه شائبة وهم الغلط وامكان تحققه
في نفسه لا ينافي الجزم العادي المذكور كما في العلوم العادية
فانا نجزم ان جبلا احدا لم ينقلب ذهبا جزما يقينا مع
امكان الانقلاب في نفسه وقد تحقق لا حاجة لنا الى الجزم
بذلك بل الواجب انتفائه في نفس الامر ومصداقه
حصول الجزم [redacted] بالمحسوس من بديهة العقل

كما لا [redacted] يخفى

اسباب العلم

العقل وفيه بحث لان مشاهد الحس لما صار متهما بالغلط
لا يكفي في حصول العلم عدم غلطه في نفس الامر بل لا بد من
العلم بكونه صحيحا غير غالط قوله وان صح ذكره آه يعني
وان صح ذكر الذكر المضموم في تعريف العلم لعدم اختصاصه
باليقين بل هو شامل للظن والجهل المركب كما ان العلم
المعرف ههنا كذلك وما قاله الفاضل المحشي في توجيه هذه
العبارة من انه اشارة الى رد ما قيل لو جعل المذكور
من الذكر بالضم يلزم تعريف الشيء بنفسه لانه بمعنى العلم
فلا يجوز التعريف به فاجاب بان الذكر بالضم اعم من
العلم يتناول الظن والجهل المركب لان كل واحد منهما
يحصل بالقلب فجاز التعريف به ليس بشيء اذ لا معنى
لتوهم الدور لان الذكر بالمعنى اللغوي والعلم المعرف
بالمعنى العرفي على انه اذا كان المذكور عاما والعلم خاصا
يجب ان يحمل التجلي على الانكشاف التام لئلا يكون التعريف
بالمساوي فلا معنى لقول الشارح اي يتضح ويظهر فانه
تعميم للتجلي بحيث يشمل التام وغيره يدل عليه قوله ولكن
ينبغي ان يحمل التجلي آه قوله جلاء آه علة لقوله وانما لم يجعله
من المضموم وفي شرح المقاصد ما يشعر بانه من الذكر
المضموم حيث قال اي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت

اليه لكن قال بعده وقد يتوهم ان المراد بالمذكور المعلوم الا
انه ترك ذكر المعلوم تحاشيا عن الدور انتهى ولا يخفى ان
قوله وقد يتوهم يدل على انه ليس من الذكر المضموم فلا
بد ان يق ان نسبة التوهم ليس لاجل انه جعل المذكور
بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدور
وان تغير اللفظ لدفعه واما ما قال الفاضل الچلپي من
ان بين ما ذكره ههنا وبين ما ذكره في شرح المقاصد
تدافع حيث جعل المذكور فيه من الذكر المضموم فليس بشيء
لان اختيار توجيه في كتاب وآخر في كتاب آخر ليس من
التدافع في شيء قوله لكن عده علما يخالف العرف آه نقل
عنه ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين البهايم وغيرها
وجعل الاحساس من العقلاء علما كما يشعر به كلمة من
في قوله لمن قامت هي به غير مقيد لانه يرجع الى مجرد تحكم
واصطلاح انتهى ويمكن ان يق ان العلم المنفي عن
البهايم هو العلم الغير الاحساسي واما العلم الاحساسي
فهو ثابت لها فلا مخالفة وقيل المراد بادراك الحواس ادراك
العقل بالحواس لا النفس الاحساسي به بدليل قولهم المدرك
انما هو العقل وبدليل انه سيجيء ان الحواس انما هي آلات
للادراك فلا يرد المخالفة قوله اي نقيض التمييز فلو

متعلقه

فلو كان التصور صفة توجب تمييزا لا يحتمل نقيض ذلك التمييز ومعنى
انه امر حقيقي قائم بمحله اعني النفس يوجب له تمييز الشيء عما
عداه تمييزا لا يحتمل ذلك الشيء المتعلق نقيض التمييز ذلك فلا
بد من اعتبار المحل لان التمييز الذي اوجبه الصفة انما هي
صفة له فان المميز هو النفس والصفة آلة للتمييز ولذا قيل توجب
تمييزا ولم يقل تميزا ولا بد من اعتبار المتعلق فان تميزه انما — تميز ١٢
هو شيء يتعلق به الصفة وهو الذي لا يحتمل نقيض التمييز — التميز ١٢
فقوله صفة يتناول العلم وغيره من الصفات كالحيوة
والشجاعة والسواد وغيرها وبقوله توجب تمييزا خرج عن
حد الصفات التي توجب لمحلها التميز فقط لا التمييز وهي ما
عدا الصفات الادراكية فان القدرة مثلا توجب ان
يكون محلها متميزا عن العاجز لا ان يكون محلها مميزا للشيء
بخلاف الصفات الادراكية فانها توجب لمحلها التمييز
للاشياء كما توجب التميز عن الاشياء وبقوله لا يحتمل
النقيض اي لا يحتمل نقيض التمييز بوجه من الوجوه خرج
الظن والشك والوهم والجهل المركب والتقليد فان الظن
والشك والوهم توجب لمحلها تمييزا يحتمل النقيض في الحال و
الجهل والتقليد توجب لمحلها تمييزا يحتمل النقيض في
المآل اما في الجهل فلان الواقع في نفس الامر خلافه فيجوز

ان يطلع عليه فيما بعد واما في التقليد فلعدم استناده الى
موجب من حس او بديهة او عادة او برهان فيجوز ان يزول
بتقليد آخر ثم ان كان المعرف العلم الشامل بعلم الواجب و
غيره يجب ان يترك الايجاب المفهوم من قوله يوجب عاما
سواء كان بطريق السببية كما في علم الواجب او بطريق جري
العادة كما في علم الخلق وان كان المعرف علم الخلق يجب
تخصيصه بالايجاب العادي على ما هو المذهب من استناد
جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء اي المعنى ان العلم صفة قائمة
بالنفس يخلقها الله تعالى عقيب تعلقها بالشيء ان يكون
النفس بمنزلة تميز لا يحتمل النقيض قال بعض الفضلاء
فيه ان اخراج الشك والوهم من تعريف العلم مما لا يعرف
وجهه لان كلا منهما تصور على ما بين في موضعه والتصور
داخل في التعريف بناء على انه لا نقيض له اصلا فلا وجه
لاخراجه بل لا وجه لصحته اصلا قلت الشك والوهم من حيث
انه تصور النسبة من حيث هي هي لا نقيض له وهي بهذا
الاعتبار داخلان في العلم واما باعتبار انه يلاحظ في كل
منهما النسبة مع كل واحد من النفي والاثبات على سبيل
التجويز المساوي او المرجوح ولهذا يحصل التردد والاضطراب
فله نقيض فان النسبة من حيث انه يتعلق بها الاثبات

الاثبات تناقضها من حيث يتعلق بها النفي وهي بهذا
الاعتبار خارجان من العلم صرح بهذين الاعتبارين
السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول قوله كما
هو الظاهر لانه الاسبق الى الفهم اذ هو مذكور صريحا ولانه
موافق لما قالوا ان اعتقاد الشيء كذا مع انه لا يكون الا كذا
علم ومع احتمال انه لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن وفيه
اشارة الى جواز وجه آخر لكنه غير ظاهر بان يراد بنقيض المتعلق
ويكون المراد بالتميز المعنى المصدري اعني الكشف والانفتاح
فالمعنى صفة توجب لمحلها ان ينكشف المتعلق بها بحيث
لا يحتمل المتعلق نقيضه وح يكون الصفة نفس الصورة
والنفي والاثبات لا ما يوجبها او يكون المراد بالتميز الصورة
والنفي والاثبات فح يكون الصفة ما يوجبها ولا يخفى ما فيه
لان الشيء لا يكون محتملا النقيض نفسه اصلا اذ لو احتمل
لا يكون الا احدهما فلا وجه لذكره الا ان يتكلف ان المتعلق
وان لم يكن محتملا النقيض في نفس الامر لكن يحتمله عند
المدرك بان يحصل كل منهما بدل الآخر فكل واحد من
التصور والتصديق صفة توجب كشفا وايضاحا
لا يحتمل متعلقه نقيضه عند المدرك اما في التصور فلانتفاء
النقيض واما في التصديق فلان متعلقه اعني وقوع

النسبة مثلا في نفس الامر له نقيض هو لا وقوعها فيه فاذا
لم يكن التصديق اعني ادراك الوقوع او اللاوقوع جازما
مطابقا ماخوذا من حس او بديهة او عادة او برهان يحتمل
ان متعلقه اعني اعني الوقوع مثلا نقيضه وهو اللاوقوع
واذا كان بجميع الشرايط الماخوذة لا يكون متعلقه محتملا
لنقيضه اصلا لا في الحال ولا في المآل فيكون متعلق التصديق
على هذا التقدير وقوع النسبة او لا وقوعها لا الطرفين
اذ لا معنى لاحتمالها نقيض نفسهما وهذا اعني حمل الاحتمال
على حصول احدهما بدل الآخر مع ان المتبادر من احتمال
الشيء الآخر انه بجواز ان يتصف به كما في اعتقاد الظني فان
طرفيه بجواز ان يتصف به وبنقيضه هو وجه عدم ظهور هذا
الوجه ويحتمل ان يراد نقيض الصفة وسيجيء تحريره ان شاء
الله تعالى قوله والاحتمال المتعلقة آه يعني ان ضمير الفاعل
المستتر في يحتمل راجع الى المتعلق الدال عليه لفظ التميز فان
التميز انما يكون للشيء وانما لم يكن راجعا الى نفس التميز لانه
ان كان المراد به المعنى المصدري فلا نقيض له اصلا لا
في التصور ولا في التصديق وان كان المراد به ما به التميز اعني
الصورة والنفي والاثبات فلا معنى لاحتماله نقيض نفسه
الا ان يتكلف بمثل ما مر او بان يراد وروده وكل منهما

منهما بدل الآخر على متعلقه في مرجع الى احتمال المتعلق لهما مع
مخالفته لما اشتهر من اعتقاد الشيء كذا مع العلم بانه لا
يكون الا كذا اعلم ومع احتمال انه لا يكون كذا احتمالا مرجوحا
ظن فانه صريح في ان المتعلق اعني الشيء محتمل قوله وانما
وصف التميز به مجازا وصفا للمتعلق اسم فاعل بصفة المتعلق
اسم مفعول قوله ثم التميز آه يعني انه اذا كان المراد بالنقيض
نقيض التميز فالمراد بالتميز ما به التميز اي الامر الذي به
تميز النفس للشيء لا المعنى المصدري اعني كون النفس مميزا
اذ ليس له نقيض يحتمله المتعلق لا في التصور ولا في التصديق
وهو ظ وذلك الامر في التصور الصورة وفي التصديق
الاثبات والنفي مثلا اذا تعلق علمنا بماهية الانسان
حصل عند النفس صورة مطابقة لها لا نقيض لها اصلا
بها تميزها عما عداها واذا تعلق علمنا بان العالم حادث
حصل عندنا اثبات احد الطرفين للآخر بحيث تميزهما
عما عداهما لكن قد يكون مطابقا جازما ماخوذا من بداهة
او حس او دليل فلا يحتمل النقيض اعني النفي وقد لا يكون
فيحتمله فخلاصة تعريف العلم انه امر قايم بالنفس يوجب
لها امرا به تميز الشيء عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشيء
نقيض ذلك الامر ويرد عليه امور الاول انه يلزم ان لا

تكون العلم نفس الصورة والنفي والاثبات بل ما يوجبها مثلا
لا تكون العلم بالانسان صورته الحاصلة عندنا بل ما يوجب
تلك الصورة ضرورة الثاني انه يلزم ان لا تكون التصور
والتصديق قسمي العلم لان التصور على ما قالوا هو الصورة
الحاصلة والتصديق هو النفي والاثبات الثالث ان
القول بالصورة فرع الوجود الذهني والمعرفون للعلم
بهذا التعريف ينكرونه الرابع ان ارادة عدم التميز خلاف
الظاهر الخامس ان النفي والاثبات ليسا بنقيضين
لارتفاعهما عند الشك اقول ويمكن الجواب عن الاول
بان المعرفين للعلم بهذا التعريف ملتزمون ان العلم
ليس نفس الصورة والنفي والاثبات فانهم يقولون
انه صفة حقيقية ذات اضافة يخلقها الله تعالى بعد استعمال
العقل او الحواس او الخبر الصادق تستتبع انكشاف الاشياء
اذا تعلق بها كما ان القدرة والسمع والبصر وغيرها
كذلك ولذا كتب المحشي ره في هذا المقام والعلم ليس نفس الصورة
بل صفة توجبها وما هو المشهور من ان العلم هو الصورة
الحاصلة فهو مذهب الفلاسفة القائلين بانطباع الاشياء
في النفس الناطقة وهم ينفونه وعن الثاني بانه ان
ارادوا بقوله انه يلزم ان لا تكون التصور والتصديق قسمي

قسمي العلم ان لا تكون العلم منقسما اليهما بالذات فمسلم
ولا ضرر في ذلك وان اراد انه يلزم ان لا تكون منقسما
اصلا فممنوع فان العلم باعتبار ايجابه النفي والاثبات
تصديق وباعتبار عدم ايجابه شيء منهما تصور اشار
المحشي ره الى ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم آه واما
ان التصور والتصديق ليس الا نفس الصورة والنفي
والاثبات وقد عرفت انه مخترع الفلاسفة وعن الثالث
ان المراد بالصورة الشبح والمثال الشبيه بالمتخيل في المرآة
واين هذا من الوجود الذهني فان مرادهم بالوجود الذهني
امر مشارك للوجود الخارجي في تمام الماهية ومماثله و
عن الرابع بانه مبني على المساهلة والاعتماد على فهم السامع
للقطع بان المحتمل للنقيض هو التميز بمعنى الصورة و
النفي والاثبات دون المعنى وعن الخامس بان المراد
بالنفي والاثبات المعنى اللغوي وهو اثبات احد الطرفين
للآخر وعدم اثبات احدهما للآخر ولذا جعلوا متعلقهما
الطرفين لا ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة
على ما هو مصطلح الفلاسفة فان هذا المقام من مطارح
الاذكياء **قوله** ومتعلقه الطرفان هكذا وقع في عبارة
السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول والظ

ان المراد به المعنى اللغوي وهو انما يتعلق بالطرفين اعني
المثبت والمثبت له واما الكون متعلقهما النسبة الوقوع
واللاوقوع او المجموع فمن مصطلحات اهل المنطق وتدقيقاتهم
والمشائخ نفي الشوون عن ذلك **قوله** والعلم بهذا المعنى ينقسم آه
جواب سوال وهو ان العلم على هذا التقدير لا يكون
منقسما الى التصور والتصديق وقد سبق تحريرهما **قوله**
فان المعاني ليست آه دليل لقوله بناء على عدم آه يعني
ان شمول التعريف لادراك الحواس مبني على انه لم
يقيد بالمعاني بخلاف ما لو قيد وتحقيق ايضا صفة توجب
تميزا بين المعاني لا يحتمل النقيض فانه لا يشمل الا ان المعاني
ههنا ما يقابل الاعيان واعلم ان التقييد بالمعاني وعدمه
مبني على ان ادراك الحواس قسم من العلم ام لا فمن قال انه
قسم منه كالشيخ الاشعري ومتابعيه ترك قيد المعاني ليدخل
فيه الاحساس ومن لم يقل انه علم بل هو ادراك مخالف
بالماهية العلم يحصل بالحواس زاد قيد المعاني واراد بها ما
يقابل الامور المحسوسة بالحس الظاهر ثم منهم من نفى الحواس
الباطنة وقال ان النفس مدرك للجزئيات المعنوية فلم
يفسر المعاني بالكلية ومنهم من اثبتها فقيدها بها اخراجا
لادراك الحواس الباطنة فانه ادراك للمعاني الجزئية

الجزئية وسمي ذلك تخييلا او توهما **قوله** لكن يرد عليهم آه
يعني يرد على من زاد قيد المعاني انهم صرحوا بان الجزئيات
العينية المحسوسة بالحس الظاهر قد تدرك عقلا بان تدرك
بجميع العوارض اللاحقة لها بحيث ممتاز عن كل ما
عداه بدون حضور موادها عند الحس كما اذا علم زيد
قبل رؤيته بعوارض مشخصة له بحيث ممتاز عن جميع
ما عداه وقد تدرك احساسا بان تدرك مكتنفة باللواحق
والعوارض المادية مع حضور المواد عند الحس كادراك
زيد عند رؤيته والمدرك على كلا التقديرين الجزئي
المحسوس مع انه يلزم على هذا التعريف ان لا تدرك الجزئيات
العينية علما لانه لا توجب تميزا بين المعاني بل بين
الاعيان المحسوسة بالحس الظاهر **قوله** وغاية ما يتكلف آه
حاصل الجواب ان الامر المدرك بدون احضاره عند
الحس معنى لا عين لان ادراكه بهذا الاعتبار على وجه
كلي اذ هو بمشخصات كلية يجوز العقل اشتراكها بين
كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية المادة لكن تحصر في
الخارج في فرد واحد فهو ادراك لامر كلي منحصر في فرد واحد
فلا يكون ادراكا للجزئي المحسوس بخلاف ادراكه باحضاره
عند الحس فانه على وجه جزئي فهو ادراك العين المحسوس

قوله والامر في ادراكه آه يعني ان الامر محلا من زاد قيد المعاني
في ادراك العين المحسوس بعد غيبوبته عن الحس الظاهر
مشكل اذ ليس ادراكه ادراكا بغيبوبته عن الحس ولا
على لانه ادراك العين المحسوس على وجه جزئي ضرورة انه
ادراك بمشخصات ملحوظ معها خصوصية المحل كما في الاحساس
مثلا الصورة الحاصلة من زيد عند النفس بعد غيبوبته
عن البصر ادراك له او آلة لملاحظته بحيث يمتنع الاشتراك
فيها ولا يمكن ان تحقق انه تخيل او توهم لان من اطلق
قيد المعاني لا يقول بالحواس الباطنة والا ينتقض ح
تعريف العلم بما قال المحشي المدقق المدرك اولا و
بالذات بعد الغيبوبة عن الحواس امر خيالي يصح تعلق
العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني لكن مع
مطابقته امر خارجي وكونه وصيلة الى المعرفة [redacted]
الحال اقول فيه بحث اذ لا يخفى على ذي بصيرة ان المدرك اشتبه
هو ما تعلق به العلم واوجب تميزه عما عداه فالامر
الخيالي انما يكون مدركا اذا اوجب صفة الفعل العلم ح
تميزه بان حصل صورة عند المدرك وفيما نحن فيه ليس
كذلك لان كلامنا انما هو في صورة هو آلة لملاحظة
العين الغائب عن الحواس لا في الصورة الملحوظة

الملحوظة بالذات حتى يكون مدركا وكانه لم يفرق بين ما آلة
الادراك والمدرك فاجاب بما اجاب قوله اي التميز بالكنه
هو الصورة آه يعني ان الكلام بتقدير المضاف في التصور
صفة توجب تميزا وهو الصورة لمتعلقها الذي هو الماهية
المتصورة بحيث لا تحتمل الماهية المتصورة نقيض تلك
الصورة فلا يرد ان التصور غير التميز اذ هو صفة [redacted]
الموجبة له على ما مر والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال
المتعلق لنقيض التميز لا نقيض الصفة فلا يصح البناء اخراج
التصورات في تعريف العلم على انه لا تناقض لها قال الشارح
في شرح الشرح معنى قوله لا نقيض للتصور انه لا
مبني ١٢ نقيض لمتعلقها بمعنى الماهية المتصورة وهذا [redacted] على ان
المراد بالنقيض نقيض المتعلق وقد مر تحقيقه قوله ومن
ههنا آه اي اجل ورود الاعتراض ظاهرا في تعريف العلم
لو اريد نقيض التميز قيل المراد بالنقيض نقيض موجب
الصفة وقوله لا يحتمل صفة للصفة لا للتميز وضمير لا يحتمل
راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تميزا لا يحتمل متعلقها
نقيض تلك الصفة في التصور ح نفس الصورة لا ما
توجبها والتميز بالمعنى المصدري وهو الكشف والايضاح
ولا شك انه يصح البناء المذكور لان التصور صفة توجب

كشف الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل تلك الماهية نقيض
ذلك التصور اذ لا نقيض له على ما زعموا لكن لا يخفى انه
خلاف الظ اذ الظ ان يكون لا يحتمل صفة للتميز ومخالف
لتعريف العلم عند القائلين بانه من باب الاضافة حيث
قالوا هو تميز لا يحتمل النقيض فانه لا يمكن ان يراد فيه
نقيض الصفة **قوله** وقد يجاب آه اى قد يجاب عن
اعتراض عدم صحة البناء بدون ان يكون الكلام على
تقدير المضاف وان يكون المراد نقيض الصفة بان عدم
نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور فاذا لم يكن لنفس
التصور نقيض لا يكون لتميزه الذى يوجبه نقيض **قوله**
لكن لا يخفى آه يعنى ادعاء عدم النقيض التميز فرع عدم نقيض
التصور امر لا دليل عليه الا ترى ان فى التصديق نقيض
للتميز ولا نقيض له وقد يق ان عدم نقيض المفهوم
المتصور وعدم نقيض التصور وعدم نقيض التميز
امور متلازمة لا يتصور الانفكاك بينهما فعدم النقيض
بواحد منها يستلزم عدم نقيض الآخر اقول ادعى التلازم
ايضا لا بد له من دليل ودعوى البداهة غير مسموعة
قوله فان قلت آه اعتراض آخر على قوله بناء آه ح
حاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات كما يصح

يصح باعتبار انها لا نقايض لها كذلك يصح باعتبار انها
غير محتملة لنقايضها لان كل متصور لا يحتمل غير صورته
الحاصلة فعلى تقدير تسليم ان للتصور نقيضا يصح شمول
العلم للتصورات لكونها غير محتملة لها فلا وجه لبناء
شمول التعريف للتصورات على انها لا نقايض لها
قوله فلو سلم ان للتصور آه اى لتميز التصور لما مر **قوله**
قلت آه حاصله ان شمول العلم للتصورات بناء على انها
غير محتملة للنقايض انما يتم فى التصورات بالكنه اذ كل
متصور بالكنه لا يحتمل غير صورته الحاصلة لانه لا
يمكن تعدد حقيقة الشئ اما فى التصور بالوجه فلا
اذ يمكن ان يكون بشئ واحد لوازم متعددة فكما
يمكن احضاره باحدها يمكن احضاره بالآخر بخلاف
بنائه على انها لا نقايض لها فانه شامل للتصورات
بالكنه وبالوجه **قوله** على انه علاوة على تقدير تسليم ان
كل متصور بالكنه وبالوجه لا يحتمل غير صورته الحاصلة
وحاصله ان بناء دخول التصورات على انه نقايض
لها انما هو بحسب الواقع على زعمهم وهو لا ينافى ان
يكون لذلك الدخول مبنى آخر هو عدم الاحتمال للنقيض
بحسب التقدير والفرض فيجوز ان يكون مبناه بحسب الواقع

عدم النقيض وبحسب الغرض عدم احتمال النقيض و
للفاضل الجلبي في تحرير هذا الكلام ما قد بلغ في نهاية البعد
عن المرام وهو الزعم انها نهاية تحقيق المقام قوله
لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق آه عد قولهم عكس
النقيض جعل النقيض آه من قواعد المنطق لا يخفى [illegible]
لان القاعدة قضية كلية والتعريف ليس كذلك
واما قولهم نقيض المتساويين متساويان فهو
قاعدة بلا مرية لصدق التعريف عليه وعده في شرح
المطالع من القواعد قوله والتحقيق آه هذا التحقيق
مستفاد من كلام السيد السند قدس سره وحاصله انه
ان فسر النقيضان بالامرين المتمانعين بالذات
اي الامرين الذين يتمانعان ويتدافعان بحيث
يقتضي لذاته تحقق احدهما في نفس الامر انتفاء الآخر
فيهما وبالعكس كالايجاب والسلب فانه اذا تحقق
الايجاب بين الشيئين انتفى السلب وبالعكس لا
يكون للتصور اي الصورة نقيض اذ لا يستلزم
تحقق صورة انتفاء الآخر فان صورة الانسان
واللاانسان كلتاهما حاصلتان لا تدافع بينهما
الا اذا اعتبر نسبتهما الى شيء فانه يحصل قضيتان

قضيتان متنافيتان صدقا ان لم يجعل السلب راجعا
الى نسبة الانسان الى شيء بل اعتبر فيه جزءا وان جعل
السلب راجعا الى نسبة الانسان الى الشيء كانتا متنافيتين
صدقا وكذبا وكذا الحال في التصورات التقييدية والانشائية
لا تدافع بينهما الا بملاحظة وقوع تلك النسبة وارتفاعها
او باعتبارين المذكورين في المفردين فان قلت
ان مفهوم نسبة الانسان الى زيد ومفهوم سلبها
عنه كل منهما من قبيل التصورات وبينهما تناف صدقا
وكذبا فيكون كل منهما نقيضا للآخر بالمعنى المتعارف
للنقيض فقد تحقق النقيض للتصورات ايضا والجواب
ان كلا منهما ان لوحظ من حيث هو آلة ورابطة بين
الطرفين فالتناقض بينهما عين التناقض في
القضايا وان لوحظ من انه مفهوم من المفهومات
ويحمل على زيد كقولك زيد منسوب اليه الانسان
وليس ينسب اليه الانسان فهو ايضا راجع الى تناقض
القضايا لان قولك زيد منسوب اليه الانسان معناه
زيد انسان لا فرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان
اليه ثانيا وحمل عليه وقس عليه السلب وان فسر
النقيضان بالامرين المتنافيين اي الامرين الذين

بل يكون كل منهما منافيا للآخر لذاته سواء كان بتمانع في التحقق
والانتفاء كما في القضايا او بمجرد تباعد في المفهوم بانه اذا
قيس احدهما الى الآخر كان ذلك اشد بعدا عما سواه
كان للمتصور نقيض كالانسان واللاانسان وذلك ظ
قوله ومن ههنا قيل اى من تفسير النقيض بالمتنافيين
قيل نقيض كل شئ رفعه ذكر السيد السند قدس سره في حاشية
شرح المطالع ان المفهوم المفرد اذا اعتبر في نفسه لم يتصور
له نقيض الا بان يضم اليه معنى كلمة النفي فيحصل مفهوم
آخر في غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم في نفسه واذا اعتبر
صدق المفهوم على شئ فنقيض ذلك المفهوم بهذا
الاعتبار سلبه اى سلب صدقه ورفعه عن صدق
عليه والاول نقيض بمعنى العدول والثاني بمعنى السلب
انتهى كلامه فعلم من هذا ان [struck] النقيض في التصورات
متحقق بقسميه اعني رفعه في نفسه ورفعه عن شئ
ا بالاعتبارين واما في التصديقات فلا يتحقق فيها الا
الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها وحملها على شئ و
ان معنى قوله نقيض كل شئ رفعه سواء كان رفعه
في نفسه او رفعه عن شئ انه ان اعتبر ذلك الشئ في نفسه
كان نقيضه رفعه في نفسه وان اعتبر صدقه على شئ كان

كان نقيضه رفعه عن ذلك الشئ قال المحشي المدقق فيه مناقشة
من وجهين الاول انه لا يصدق على نقيض السلب و
الثاني ان قوله او رفعه عن الشئ يقتضي ان يكون رفع
الضاحك عن الانسان مثلا نقيض الضاحك وليس كذلك
بل هو نقيض لاثباته انتهى ويمكن الجواب اما عن الاول
فبانه يجوز ان يكون اطلاق النقيض على الايجاب باعتبار
انه لازم مساو لنقيض السلب اعني سلب السلب و
يؤيده ما قالوا من ان نقيض الموجبة الكلية السالبة
الجزئية مع انه نقيض رفع الايجاب الكلي وما صرحوا
في بحث القضايا الموجهة من ان النقيض عندنا اعم
من ان يكون رفعا لذلك الشئ او لازما مساويا له و
ان كان النقيض حقيقة هو رفع ذلك الشئ والاوجه
ان يق رفع كل شئ نقيضه على ما وقع في عبارة السيد السند
قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول واما عن الثاني
فبما عرفت من ان مرادهم انه اذا اعتبر الشئ في نفسه كان
نقيضه رفعه في نفسه واذا اعتبر من حيث صدقه على شئ
كان نقيضه رفعه عن ذلك الشئ لا ان كلا قسمي النقيض
يتحقق بالنظر الى اعتباره في نفسه **قوله** وقول المنطقي محمول
على المجازاة اى قول المنطقيين من اثبات التناقض

للتصورات المحمول على المجاز باعتبار انه لو اعتبر النسبة بينهما
حصل التدافع بينهما اما الصدق والكذب او في الصدق
فقط على ما عرفت ولذا عرفوا التناقض باختلاف
قضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته
صدق احديهما كذب الاخرى **قوله** وايضا يلزم عطف على
قوله يبطل كثيرا آه ووجه آخر لبيان ضعف قولهم انه
لا تناقض للتصورات وحاصله انه اذا لم يكن للتصورات
تناقض يدخل جميع التصورات في تعريف العلم مع عدم
صدق العلم عليه لان المطابقة معتبرة في العلم ولا مطابقة
في بعض التصورات فلا يكون التعريف مانعا **قوله** و
اجيب آه هذا ما افاده السيد المحققين رحمه في مواضع من
كتبه وحاصله ان الصورة الانسانية التي شبحية من
ذلك الشبح علم تصوري للانسان وآلة لملاحظته مطابقة
له بحيث لا تحتمل غير تلك الصورة في الواقع فلا خطاء
في الصورة لمطابقتها لمعلومها وانما الخطاء في الحكم
المقارن بهذا التصور وهو ان هذه الصورة صورة
لذلك المرئي الذي هو الحجر وههنا سوال مشهور وهو
ان مدار المطابقة اما الشيء الذي نشأ منه الصورة
او الشيء الذي كان تلك الصورة صورة له فان كان

كان المدار الاول يلزم جريان المطابقة واللامطابقة
في الصورة التصورية من غير ملاحظة الحكم والالتفات
اليه اذ لا شك ان الصورة المنتزعة من الانسان مثلا
قد يكون مطابقة له وقد لا يكون مطابقة بدون ملاحظة
الحكم وان كان المدار الثاني يلزم ان لا تتصف التصديق
بعدم المطابقة ايضا اذ كل صورة تصديقية لا يكون
لا مطابقا لما هي صورة له فان الصورة التصديقية
كقولنا العالم مستغن عن المؤثر مطابقة لما هي صورة
له اعني ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم ويمكن ان
يجاب بان الصورة التصورية والتصديقية وان كانت
مطابقة لمعلومها لكن معلوم كل صورية تصورية واقع
في نفس الامر ضرورة انه تمانع بين المعلومات التصورات
الاترى ان كل متصور فهو ماهية من الماهيات في نفسها مع
قطع النظر عن فرض العقل وانما الممتنع والمفروض هو
وجودها واتصافها فيكون كل صورة تصورية مطابقة
للواقع فلا تتصف بعدم المطابقة اصلا بخلاف معلوم
الصورة التصديقية فانه قد يكون واقع في نفس الامر
كما في قولنا العالم حادث مثلا وقد لا يكون كما في قولنا
العالم قديم تحقق الممانعة بالذات بين المعلومات التصديقية

فالصورة التصديقية قد تكون مطابقا للواقع وقد لا تكون
الا ترى انا اذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الحجرية وحكمنا
بان هذه الصورة صورة لذلك الامر كان كل من الصورة
التصورية والتصديقية مطابقة لما في نفس الامر ضرورة
ان كل المعلوم متحقق واقع فيه واذا رأينا حجرا وحصل منه
الصورة الانسانية وحكمنا عليه بذلك الحكم فالصورة التصورية
مطابقة لما في نفس الامر وهو ماهية الانسانية والصورة
التصديقية غير مطابقة له لعدم معلومها فيه فهو ثبوت
تلك الحجر فالحاصل ان الصورة التصديقية تتصف بالمطابقة
وعدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة التصورية
وانما تتصف بمطابقتها له تامل فانه دقيق قوله وانما
الخطأ في الحكم اى انما الخطأ في الحكم المقارن لذلك التصور
فان الحكم بان الصورة من الشيء صورة له قد صار ملكة
للنفس فاذا كانت الصورة صورة لما نشأت منه
في نفس الامر تكون حكما مطابقا لما في نفس الامر واذا لم
تكن صورة له في نفس الامر لا تكون مطابقا وهذا معنى
تحقق المطابقة وعدم المطابقة في الحكم مع مطابقة
الصورة لما هي صورة له في الصورتين وبما ذكرنا اندفع
ما قيل ان الحكم بان هذه الصورة لذلك الامر فرع الحكم

الحكم بالفعل ومن البين ان لا حكم فيهما بالفعل بل يمكن الحكم
والزم التسلسل لانه انما لزم التسلسل لو كان الحكم الحاصل
بواسطة تلك الملكة حكما صريحا ملتفتا اليه تفصيلا فيه جميع
ما اعتبر فيه من التصورات والرجوع الى الوجدان يكذب
ذلك قوله ويرد عليه انه فرق آه وحاصله ان كون تلك الصورة
الصورة تصورا او ادراكا للانسان موقوف على ان يكون
العلم بالوجه عين العلم بالشيء من ذلك الوجه حتى يكون
العلم بالشبح من وجه الانسانية عين العلم بالانسان
الذي هو وجه لكن الفرق ثابت فان معنى العلم بالوجه
هو ان يحصل في الذهن صورة تكون آلة لملاحظة ذلك
الوجه فالوجه معلوم فالحاصل في الذهن صورته ومعنى
العلم بالشيء من ذلك الوجه ان يكون ذلك الوجه آلة
لملاحظته فالحاصل في الذهن نفس ذلك الوجه والمعلوم
بواسطتها ذلك الشيء فالعلم بالوجه في المثال المذكور اعني
العلم بالانسان وان كان مطابقا لكن العلم بالشيء
من ذلك الوجه ليس بمطابق والمقصود في المثال المذكور
هو هذا اذ المتصورة هو الشبح والصورة الانسانية
آلة لملاحظته واجيب بانه ان اريد بالمتصور هو الشبح
انه متصور من حيث الحجرية فهو باطل بالضرورة اذ

الصورة المذكورة آلة لملاحظة فرد من افراد الانسان دون
الحجر فكيف يكون الحجر به متصورا بها وان اراد انه متصور
بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا خطأ في تلك الصورة
اذ هي مطابقة لمتصورها وانما الخطأ في ان هذه الصورة
آلة لملاحظة ذلك الشبح المرئي وان ذلك الشبح فرد من
افراد الانسان نقل عنه توضيحه انا اذا رأينا شبحا من
بعيد وهو في الواقع حجر فحصل في اذهاننا صورة الانسان
فاعتقدنا انه انسان فربما نتوجه الى ذلك الشبح بوصف
الانسانية ونجعله عنوانا بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم
على ذلك بانه قابل العلم والفهم مثلا فالمحكوم عليه في هذا
الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا حقا
بوصف الانسانية بلا شبهة وصورة الانسانية آلة
لملاحظة المحكوم عليه اعني الشبح ووجه له والشبح معلوم
لنا من حيث ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم
بالوجه وهو ههنا العلم بالشبح بمفهوم الانسان الذي
هو آلة لملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه
وهو ههنا العلم بالشبح من حيث مفهوم الانسان و
لا اشكال علم بالشبح الذي هو حجر في الواقع بوصف الانسانية
غير مطابقة وبهذا يجاب في قولهم الماهية المجردة عن العوارض

العوارض الذهنية والخارجية موجودة في الذهن والا لما علم
للعقل واللاشيء كلي وامثال ذلك انتهى وحاصله ان
بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا انه
انسان نحكم عليه بانه قابل العلم مثلا والمحكوم عليه لا بد
ان يكون معلوما لان الحكم على الشيء فرع تصوره وليس
معلوما الا بوصف الانسانية فثبت ان الحجر متصور
بوصف الانسانية وهو علم غير مطابق لمعلومه ولا
يمكن ان يتوهم ان المعلوم هو الحجر من حيث انه انسان
لانه حجر يكون المعلوم هو انسان فلا يكون فرقا بين العلم بالشبح
بالوجه الذي هو الانسان ههنا وبين العلم بهذا الوجه
وعلى هذا ظهر ان المعلوم هو الشبح من حيث انه حجر لا
من حيث انه انسان واندفع الجواب المذكور فانه
مبني على عدم الفرق بين العلم بالوجه وبين العلم بالشيء
من ذلك الوجه وتحقيق انا سلمنا انه بعد حصول
صورة من الشيء واعتقادنا انه انسان لاجل الاشتباه
نحال على الحس بواسطة المشاكلة بين الحجر والانسان
نجعل الوصف المذكور عنوانا ونحكم عليه لكن
المعتبر في اتصاف افراد الموضوع بالوصف العنواني
العنواني هو الاتصاف بالفعل بحسب الاعتقاد وعلى

ماهو التحقيق والحجر المذكور وان كان حجرا لحسب نفس الامر
انسان بحسب الاعتقاد فيجوز ان يكون الصورة الانسانية
آلة لملاحظة الانسانية التي هو الحجر في الواقع ويكون معنى
الحكم ان الامر الذي اعتقده انه متصف بالانسانية
موصوفا بكونه قابل العلم والفهم فيكون التصور مطابقا
لمتصور الذي هو الانسان المفروض ومع ذلك
يكون المحكوم عليه هو الحجر لانه حجر في الواقع ونحطا انما هو في
الاعتقاد وبان ذلك الحجر الانسان الذي هو ناش من
عدم امتياز الحس بين الامور المشاكلة وقد يجاب بوجهين
آخرين احدهما ان سلمنا ان المحكوم عليه هو الحجر لكنه
معلوم بالوجه المطابقة ودعوى انه ليس معلوما
الا بوصف الانسانية في حيز المنع غايته ان ذلك الوجه
غير مشعور بها وذلك لا يوجب انتفائه في نفس الامر
ولا يخفى انه نوع مكابرة وثانيهما ان المرئي من بعيد هو
الهوية المشتركة بين الواجب والجوهر والعرض على
ما سيجي في بحث الروية وصورة الانسانية ليست
غير مطابق لها لان الوجه الاخص لا يباين الاعم ولا
يخفى انه مع عدم تمامه في نفسه غير مفيد لان عدم
المطابقة متحقق قوله اى ذاته كاف آه فسر قوله انه

لذاته بهذا الاشارة الى ان ليس المراد بان علمه لذاته انه
مترتب على ذاته الانكشاف والتميز من غير توسط صفة
زايدة على ذاته كما ذهب اليه المعتزلة والفلاسفة ثم قيد
الكفاية بقوله بلا حاجة الى شيء يفضي الى العلم وتعلقه
المستفاد من قول الشارح لا بسبب من الاسباب اشارة
الى ان معنى الكفاية انه لا يحتاج في العلم وتعلقه الى
سبب مفض لا انه لا يحتاج الى شيء اصلا وبهذا اندفع
المناقشة التي اوردها بعض الفضلاء من ان كفاية
الذات في تعلق العلم محل خدشة اذ التعلق نسبة يتعلق
على النسبتين وهما العالم والمعلوم ههنا لان توقفه
على المعلوم انما هو لكونه متعلقا له لا انه سبب يفضي
اليه فيصح انه ذاته كاف في تعلقه العلم بمعنى عدم الاحتياج الى
السبب المفضي وان كان محتاجا الى المتعلق قوله
اختيار الشق الاخر وهو ان المراد السبب المفضي في
الجملة قوله اى فيما لا يفتقر اليه آه انما قال ذلك لان لم
ايضا تدقيقات لكن ذلك فيما يفتقر اليه وهو المسائل
الشرعية التي يبتني عليها السعادات الدنيوية و
الاخروية قوله يعني ان آه رد لمولوي زاده حيث قال
انه جعل الحواس المجردة عن العقل كحواس البهائم سببا

للعلم قوله فانها مبنية على ان النفس آه اتفق المحققون
على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان
نسبة الادراك الى قوى كنسبة القطع الى السكين واختلفوا
في ان صورة الجزئيات المادية ترتسم فيها او في آلاتها
فذهب جماعة الى ان النفس ترتسم فيها صورة الكليات
دون الجزئيات المادية وانما ارتسامها في آلاتها بناء
على انها بسيطة مجردة وتلطخها بالصورة الجزئيات ينافي
بساطتها فادراك النفس للجزئيات ارتسامها في آلاتها
وليس ههنا ارتسامان ارتسام بالذات في الآلات و
ارتسام بالواسطة في النفس الناطقة على ما توهم وذهب
جماعة الى ان جميع الصور الكلية والجزئية انما ترتسم في النفس
الناطقة لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها
للجزئيات المادية بواسطة لا بذاتها وذلك لانها في ارتسام
الصور فيها غاية ما في الباب ان الحواس طرق لذلك
الارتسام مثلا ما لم يفتح البصر لم يدرك الجزئي المبصر
لم ترتسم فيها صورته واذا فتحت ارتسمت وهذا هو
الحق فمن ذهب الى الاول اثبت الحواس الباطنة ايضا
ضرورة انه لا بد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد
غيبوبتها وغير المحسوسة المنتزعة عنها من محل ومن

وارتسام الصورة الجزئية

ومن ذهب الى الثاني نفاها قوله وعلى ان الواحد آه او على تقدير
ثبوت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الجزئيات لا ترتسم
في النفس يلزم القول بالحواس الباطنة لان وجود الآثار
المختلفة من اجتماع صور المحسوسات وحفظها وادراك المعاني
الجزئية وحفظها وتفصيلها وتركيبها يقتضي ان يكون
لكل منها مصدر غير النفس وهو الحس المشترك والخيال
والوهم والحافظة والمتصرفة واما على تقدير بطلانهما
فيجوز ان يكون النفس الناطقة مبدءة لتلك الآثار المختلفة
فلا حاجة الى اثباتها قوله فيه اشارة اي في قوله يتلاقيان
ثم يفترقان فان التلاقي والافتراق يشعر بعدم التقاطع
وان كان التلاقي متحققا في صورة التقاطع ايضا والمناسب
ح ان يقول يتقاطعان فيتاديان الى العينين بدون
ذكر الافتراق كما لا يخفى اعلم انه بين في علم التشريح انه قد نبت
من جانبي مقدم الدماغ في تحت محل الشم العصبتان المجوفتان
متقاربتان حتى اتصلتا وصار تجويفاهما واحدا ثم تباعدتا
الى ان اتصلتا بالعينين وذلك التجويف الذي في الملتقى
اودع فيه القوة الباصرة وسميت مجمع النور واختلفوا
في ان اتصالهما بطريق التقاطع بدون انعطاف بان
يتصل العصب الايسر بالعين اليمنى والايمن باليسرى

الانعطاف [illegible]

تحصل صورة الصليب وهي ان يتقاطع خطان ويذهب
كل منهما الى جانب الاخرى وبطريق التلاقي والانعطاف
كهيئة الدالين الذين محدب كل منهما متصل بمحدب الاخر
فيتصل الايمن بالعين اليمنى والايسر باليسرى والاكثرون
ذهبوا الى الاول واختاره الشارح في شرح المقاصد قوله لا يتحقق
الحركة آه حاصله ان الحركة من الاعراض النسبية فانها
تعرض للجسم باعتبار نسبته الى المكان والمتكلمون انكروا
وجود الاعراض النسبية وقالوا انها امور اعتبارية
ليس لها تحقق في الخارج اصلا فكيف تدرك بالحس اذ
الادراك الحسي فرع الوجود الخارجي قال الفاضل المحشي وفيه
بحث لان الاجتماع والافتراق والاتصال كلها من
اعراض النسبية مع انهم قد عدوها من المبصرات فكون
الشيء من الاعراض النسبية لا ينافي كونها من المبصرات
ولا يخفى انه لا يندفع الاعتراض قوله لانا نقول آه يعني
ان المتكلمين وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية
لكنهم اعترفوا بوجود الحركة اذ قد اتفقوا على وجود
الاين منها وسموه بالكون وقسموه الى الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق وما قالوا وجوده ضروري لشهادة
الحس وكذا انواعه الاربعة اذ حاصلها عائد الى الكون

الحدب پشت بهم برآمده

بهوش باش که اکوان بچشم اهل کمال
حرکت است و سکون است انفصال و وصال
جوهر این ... منافع ملکی ...
کله بر بوستان و وقت ...
... جانان خوش ...
... انفعال

اللون والمبصرات امور اعتبارية لا حقيقة منوعة بحو كونه
مسبوقا بكون آخر او غير مسبوق وبحو امكان تخلل ثالث
بينهما او عدمه كما في الافتراق والاجتماع كذا في المواقف
قوله ولزوم النسبة آه يعني ان لزوم النسبة والاضافة
الى المكانين والآنين لها لا ينافي ان تكون الحركة متصفة
بها محسوسة لجواز اتصاف الامور المحسوسة بالعدمية كاتصاف
ذات الاعمى بالعمى اعلم انه قد اختلفوا في الاكوان فقال
بعضهم انها محسوسة ومن انكر الاكوان فقد كابر حسه
ومقتضى عقله وقال بعضهم انها غير محسوسة فانها
لا تشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين
واما وصف الحركة والسكون والافتراق والاجتماع فلا
فجعل الحركات من قبيل المبصرات انما يصح على احد
المذهبين قوله وما يتوهم آه قائله مولانا صلاح الدين
الرومي اي ما يتوهم في توجيه قوله والحركات لدفع
الاعتراض المذكور من ان معنى كون الحركة مبصرة انه
يحصل بعد مشاهدة الجسم في مكانين ادراك الحركة لا ان
نفسها مشاهدة فليس بشيء لان ادراك الشيء بالبصر
كالحركة مثلا بواسطة احساس الآخر كالجسم لا يسمى احساسا
ولا يسمى ذلك المدرك محسوسا والا لزم ان يعد العمى من

المبصرات لانه يحصل بعد مشاهدة الاعمى ادراك عماه مع انه
نفي صرف ليس له تحقق اصلا فضلا عن ان يكون محسوسا
والضمير في قوله وهو الحركة اما راجع الى المجموع الكونين او الى
الكون المذكور في ضمن كونين واما قوله واللمس لا تدرك
الجسم آه فمن تتمة ما تقدم ودفع الاعتراض يرد عليه وهو
ان يقال يلزم مما ذكرتم من معنى كون الحركة مبصرة ان يكون الحركة
ملموسة ايضا لانه يحصل بعد ملامسة الجسم ادراك الحركة فان
من لمس شيئا متحركا مغمضا عينه ادرك حركته ولذا ذهب
الجبائي ان الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس
حاصل الدفع ان اللمس لا يدرك الجسم في مكان ولا اقدر على
بيان كيفية تمكنه بل يدرك وصوله الى اللامس فاذا تجدد
الوصول اشتبه الحال بتجدد الحركة التي هو الكون في مكانين
بخلاف البصر فانه يدرك الجسم في المكان ويقدر على بيان
كيفية تمكنه فيحصل منه ادراك الكونين ولا يخفى انه ليس بشيء
لان ادراك الحركة بعد ملامسة الجسم امر ظاهر سواء قلنا بادراك
اللمس للجسم في مكان او لا فعلى هذا قوله فلا تدرك الحركة على
صيغة المجهول اى لا يحصل ادراك الحركة بسببه او على صيغة
المعلوم والضمير للمس اى لا يكون سببا لادراكه او للعقل
وفي بعض النسخ ويحس لا تدركه في مكان آه فح يكون بيانا

بيانا لقوله ادرك العقل عنه الحركة يعني انما قلنا ادرك العقل
منه الحركة اذ يحس لا يدرك كون الجسم في مكان واحد فلا يدرك
حس الحركة التي هو الكون المخصوص فعلى هذا قوله لا تدركه في
مكان على حذف المضاف اى لا يدرك كون الجسم في مكان ح
الضمير في قوله ومثله راجع الى الشيء يعني ان الشيء المدرك بواسطة
الاحساس الآخر لا بعد محسوسا كذلك لا بعد ادراكه احساسا
قوله اشارة الى ان تقديم قوله آه كما بين في علم المعاني
من ان تقديم ما حقه التأخير يفيد الحصر الاختصاص قال
المحشي المدقق المعنى المستفاد من التقديم المذكور هو ان
يدرك ما وضع كل حاسة له بها لا بغيرها الا ما ذكر من انه
لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى على ما لا يخفى وحاصل
الفرق ظ لكنهما متلازمان **قوله** اى مركب تام يعني
ليس المراد من الكلام ما هو المستعمل في الانام والمتبادر
عند الخواص والعوام اعني ما يتكلم به بل ما هو المصطلح
النحاة اعني ما تضمن كلمتين بالاسناد واللازم ان
يكون المركب التقييدي خبرا او يصدق عليه انه كلام
لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة او لا تطابقه فان
قولنا زيد الفاضل كلام لنسبته خارج وهو اتصاف زيد
بالفاضلية في نفس الامر او عدمه قد تطابقه تلك النسبة

انا هو الفتح آفریده کان و جن و انس
و بهر [illegible] آمده و انبیا را بین معنی اسم
[illegible]

وقد لا تطابقه وكان الفاضل الجلبي ظن ان ليس للكلام
معنى يشمل المركب الوصفي وغيره فلا معنى للانتقاض و
لعمري ان بعض الظن اثم وقيل لا حاجة الى تفسير الكلام ح
بالمركب التام لخروج المركب التقييدي بقوله نسبة اذ المراد
بها الايقاع والانتزاع وهذا مبني على ان الالفاظ
موضوعة للصور الذهنية لكنه خلاف مرضي الشارح
قوله على وجه ذلك الشيء متلبس بذلك الوجه اي في نفس
الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام
الذي دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت
بان هذا ذاك او بالنفي بان هذا ليس ذاك مع قطع النظر
عن اعتبار المعتبر عما في الذهن من ان النسبة لا بد
ان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان
يكون هذا ذاك او لم يكن فالاخبار عن تلك النسبة
على وجه يتصف به النسبة في حد ذاته من الثبوت او
الانتفاء صدق والاخبار على خلاف ذلك كذب قوله
وهو الاوفق اذ المخبر عنه في الحقيقة هو النسبة لا ذات
الموضوع والمحمول قوله فتح كلمة ما عبارة عن الاثبات
آه اي كونها مثبتة او منفية بمعنى المصدر المبني للمفعول
اذ هو الذي يتصف به النسبة كما لا يخفى قوله يعني انه

انه يشترط فيه آه اشتراط الخمسة مذهب القاضي الباقلاني
وهو يقول ينبغي ان يحصل التواتر بما فوق الاربعة لان
التزكية واجبة في شهود الزنا لعدم حصول اليقين ح
بشهاداتهم ولا يوجد هو في الخمسة واعترض عليه بان التزكية
في الخمسة ايضا واجب فعلم انه ليس كما زعمه قوله او اثني
عشر آه قال السيد السند قدس سره بعدد النقباء المبعوثة من
بني اسرائيل على ما قال الله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا
وبعثهم لتبليغ احكام دين موسى عليه السلام و
تشهيرها وتواترها فعلم ان التواتر يحصل بهذا العدد
واشتراط العشرين لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون
صابرون يغلبوا مائتين وهو بعيد جدا واشتراط
الاربعين يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من
المؤمنين روي ان المؤمنين كانوا اربعين و
النبي مامور بنشر الاحكام وتشهير الاسلام واشتراط
سبعين لقوله تعالى واختار موسى من قومه سبعين
رجلا وفي اكثر نسخ التلويح او خمسين بدل سبعين و
رد عليه ان هذا القول لم يقل به احد قوله بلا ضابطة ح
وقوع العلم من غير شبهة اي ضابطة لكون الخبر متواترا
هو ان يقع العلم بعده بحيث لا يحتمل النقيض اصلا

قال بعض الفضلاء انت خبير بان الاطلاع على ان يحاصل
عقيبه مما لا يحتمل النقيض لا حالا ولا مآلا لا مر دون خرط
القتاد انتهى كلامه لا يخفى عليك ان اتفاق الجمع الغير
المحصور على شيء مستند الى الحس مخترع لا ثبوت له في
نفس الامر مع تباين آرائهم واختلاف اخلاقهم واوطانهم
مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا
بانهم لم يتواطؤا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق
ثابت في نفس الامر لا يحتمل النقيض بمعنى سلب تجويز
العقل وقوع الشيء بدله كما في العلوم العادية لا بمعنى
سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب و
بالجملة انا نجد من انفسنا علما ضروريا بوجود مكة
وبغداد بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذلك الا
بالاخبار والاشكال انما نشأ من اختلاط عدم الاحتمال
بمعنى عدم امكان العقلي تامل كذا في التلويح **قوله** قيل
عليه معنى ان للتواتر مدخلا في افادة العلم لان الخبر
انما يفيده بسببه فيكون افادة العلم موقوفا على
التواتر فاثبات التواتر بالعلم على ما ذكرتم من ان
وقوع دليل بلوغ حد التواتر يدل على ان التواتر
موقوف على العلم وانه دور وحاصل الجواب ان نفس

[illegible]

نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بان يحصل عقيبه
سبب للعلم بتواتر الخبر فالموقوف عليه العلم بالعلم والموقوف
نفس العلم فلا دور قوله على ذلك لانه جعل وقوع العلم دليلا
على التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر
وفيه انه يلزم على هذا ان يكون العلم بتواتره موقوفا على
ملاحظة العلم ثانيا والتصديق بانه علم وليس كذلك
فانه يجوز حصول العلم بحكم العقل بتواتره ويمكن ان
يجاب عنه بان العلم اذا كان حاصلا بطريق الاخطار
والتوجه الى معلومه بالذات يكون العلم والعلم بالعلم
معا حاصلين في الذهن ولا يكون حاجة الى اخطار
العلم ثانيا ولذا ذهب الامام الى ان العلم والعلم بالعلم
متحدان بالذات وفيما نحن فيه كذلك فان العلم
بعد الخبر انما يحصل بعد التوجه والقصد الى اخطاره
بخلاف ما لم يكن حاصلا بطريق الاخطار فانه لا بد
من ملاحظته حتى يحصل العلم بالعلم تامل **قوله** وهكذا
حال كل معلول فان نفس العلة يفيد نفس المعلول و
العلم بالمعلول يفيد العلم بالعلة الخفية بمعنى انه اذا
تحققت العلة تحقق المعلول واذا علم تحقق المعلول
علم تحقق العلة الخفية وانما قيد العلة بالخفية لانه لو كانت

العلة ظاهرة يستفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول كان
المخصوصة للدخان والاولى تركه لان العلم بالمعلول
يوجب العلم بالعلة سواء كانت ظاهرة او خفية واستفادته
من وجه آخر لا ينافيه قوله فان قلت حاصل السؤال منع
قوله ان وقوع العلم من غير شبهة يدل على بلوغه حد التواتر
وسنده منع ان للعلم اسبابا شتى من محل البداهة و
كونه خبر الرسول وغير ذلك والمعلول الاعم لا يدل على
العلة المعينة فيجوز ان يكون وقوع العلم بسبب آخر لا بسبب
التواتر فلا يكون دليلا عليه قوله قلت عدم الدلالة آه
وههنا انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجود
مكة مثلا لا يحتمل العلة غير التواتر كذا نقل عنه قوله
تامل وجه التامل ان العلم بانتفاء سائر العلل في حيز
المنع فانه يجوز ان يكون العلة الموجبة له متحققة من
غير ان يكون وجوده وانتفاؤه معلوما لنا وعدم
العلم لا يدل على عدم تحققه قوله وقع في التلويح بعض ان
الشرع وقال في التلويح واما خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام
فتواتره ممنوع وههنا خبر النصارى فوجه كلام بعضهم
بان خبر ههنا بمعنى الاخبار واضافته الى النصارى اضافة
المصدر الى المفعول فالمعنى اما اخبار اليهود للنصارى

للنصارى فلانه انفع لكن احتيج في عطف قوله واليهود
بتابيد دين موسى عليه السلام الى التكلف وهو ان يقدر
لفظ الخبر ويكون اضافته اليه اضافة المصدر الى الفاعل و
ويكون معطوفا على خبر النصارى اذ لا يصح عطفه على
النصارى لانه يقتضي ان يكون اليهود ايضا مفعولا
وليس كذلك وانما لم يجعل عبارة التلويح من اضافة
المصدر الى المفعول لئلا يحتاج الى التمحل في هذه العبارة لانه
مخالف للقصة على زعم الموجه قوله لكن بعض النصارى
آه يعني فذلك التوهم باطل لا حاجة الى جعل الاضافة الى
المفعول لان بعض النصارى مع اليهود متفق في
اعتقاد القتل فيكون في كلا الكتابين اضافة المصدر الى
الفاعل ولا يكون عطف اليهود على النصارى محتاجا الى
تمحل التقدير كما لا يخفى اقول فيه بحث لان اشتراك
النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك
في الاخبار لجواز ان يكون الاخبار مختصا باليهود م
والمشار اليه في الكشاف هو الاول نعم اذا اثبت بعض م
النصارى مع اليهود في اخبار القتل تم المقصود كما في
الكبير حيث قال وكذلك اخبار النصارى بقتله لم يثبت م
بالتواتر فان خبر قتله منهم مسند الى اربعة منهم قوله لم

بلغ عدد المخبرين آه اى بالاتفاق فان اليهود خلوا على عيسى
عليه السلام وزعموا انهم قتلوه كانوا السبعة او ستة والغرض
انه لا يوجد اى لا يحصل العلم باخبار السبعة فالمخبرون لم
يبلغوا حد التواتر في الطبقة الاولى على ان اخبارهم انما
كانت عن شبهة كما اخبر الله تعالى عنه وما قتلوه وما
صلبوه ولكن شبه لهم فلا يتحقق التواتر اصلا وفيه
ان اخبارهم لم يكن عن شبهة عندهم باعتقادهم حتى
ينافي وقوع العلم بل عن امر محسوس لا شبهة لهم فيه على
ما يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم انا قتلنا المسيح ابن
مريم الاية نعم مشاهدتهم ما كانت مطابقة لنفس الامر
ولم يشترط في الخبر ان يكون عن امر ثابت في نفس الامر بل
كونه في نفس الامر مستفاد منه تامل **قوله** وغرق اليهود
آه قيل ان بخت نصر قتل اليهود وكسر اصنامهم لانهم
حرفوا التوريت وزادوا فيها ونقصوا حتى لم يبق منهم
الا شرذمة قليلة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة
الوسطى ايضا وكانت بخت نصر ملكا قبل البعثة قابضا
لمشارق الارض ومغاربها يسمى بذلك لانه وجد لقيطا
عند صنم مسمى بذلك **قوله** وبالجملة آه اى مجمل كلام الشيخ
وخلاصة قوله فتواتره ممنوع ان تخلف وقوع العلم يدل

يدل على عدم تحققه لانه فذلكة بقوله لم يبلغوا حد المخبرين
على ما توهم **قوله** فيه اشارة اى في الاتيان لفظ رب سواء
كان للتقليل او للتكثير اشارة الى ان مخالفة حالة
الافراد لحالة الاجتماع ليس كليا متحققا في جميع المواد
كما في كل جسم ممكن لكن هذا القدر كاف في الجواب عن
السوال المذكور اذ السوال المذكور معارضة والاستدلال
على ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب منع المقدمتين
دليله اعني قوله وضم الظن لا يوجب اليقين وكذب
كل واحد يوجب كذب المجموع وحاصله انا لا نسلم ذلك لانه
موقوف على ان يكون مع الاجتماع ما يكون مع الانفراد
وهو غير واقع في بعض المواد فيجوز ان يكون هيهنا ايضا
كذلك **قوله** والتحقيق آه يعني تحقيق الجواب وحاصله
ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة المسبب والخبر سبب
للاعتقاد فاذا تعدد الخبر باعتبار تعدد المخبرين قوي
الاعتقاد الى ان وصل الى العلم وفيه بحث لانه ان اراد
اجتماع الاسباب التامة للشيء يوجب قوته فهو
ممنوع لامتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول
وان اراد اجتماع الاسباب الناقصة فلا نسلم انه يوجب
قوة المسبب بل يوجب نفسه والجواب ان كل واحد من

الاخبار المتعددة موجب للاعتقاد والاعتقاد المستفاد
من خبر مخبر مغاير للاعتقاد المستفاد من خبر مخبر آخر لتفاوتهما
رجحانا ويحصل بجميع تلك الاخبارات قوة لمطلق الاعتقاد
بحيث لا يبقى احتمال النقيض فلا يلزم شيء مما ذكر **قوله**
واما وهم الكذب آه جواب سوال كانه قيل كيف يكون الخبر
المتواتر سببا للعلم مع ايهام كل خبر للكذب بناء على
افادته كليهما ولكل خبر طرفان يتوكدان بطرفي خبر آخر
فلا يحصل قوة المسبب المفضي الى العلم اصلا فاجاب بان
لا مدخل للخبر في ايهام الكذب بل هو احتمال بحكم العقل
واما الخبر فموجب الصدق فان قولنا زيد قايم يدل على
ثبوت القيام لزيد ضرورة انه موضوع له لكن لما جاز
تخلف المدلولات الوضعية عن الالفاظ الدالة عليها
لعدم العلاقة العقلية احتمل عند العقل ان لا يكون مدلوله
متحققا فلا يكون صادقا ومن هذا يخرج الجواب عما مر من
ان كذب كل واحد يوجب كذب المجموع تامل **قوله** للتبليغ
الاحكام قال المحقق الدواني هذا لا يشمل من اوحي اليه
لكمال نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في حق
زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف انتهى وجه
التكلف هو وجه المغايرة الاعتبارية على انه بعد تسليم كونه
اعتبارية

كونه نبيا لا يلزم انه غير مبعوث الى الخلق على ما نقل انه قال ايها
الناس انتم الى فانه لم يبق على دين خليل ابراهيم عليه
السلام احد غيري والمراد بالاحكام النسب الخبرية و
الحمل على الخطاب وهم لانه يخرج الاعتقاديات التي هي
روس الاحكام ورئيسها **قوله** ولو بالنسبة الى قوم
آخرين آه دفع لما قيل من انه يخرج من التعريف انبياء
بني اسرائيل الذين بعثوا لتقرير دين موسى عليه
السلام كيوشع عليه السلام وحاصل الدفع انهم وان لم
يكونوا مبلغين بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم وصل
لكنهم مبلغون بالنسبة الى غيرهم هذا خلاصة ما نقل
عنه من انه اورد على ظاهر التعريف النقض ببعض الانبياء
كيوشع عليه السلام امر بتقرير شرع من قبله فهو لم يبعث
للتبليغ لانه حصل ممن قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة
الى قوم آخرين انتهى حاصله ان يبلغ الثاني ليس بالنسبة
الى من بلغ الاول اليهم **قوله** وهو بهذا المعنى ورد آه
هذا ما اختاره الشارح حيث قال في شرح المقاصد النبي
انسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام وكذا الرسول انتهى
ويدل عليه قوله وقد شرط فيه آه فانه يفهم منه انه
غير مرضي عنده **قوله** لكن الجمهور آه اعلم انه قد اختلف

في الفرق بين الرسول والنبي فقال بعضهم انهما متساويان
فكل رسول نبي وكل نبي رسول لا فرق الا بحسب المفهوم
فانه من حيث انه قال الله تعالى ارسلناك او ما في معناه
سمي بالرسول ومن حيث انه انبأ للخلق عن الاحكام
سمي بالنبي وهذا مذهب جمهور المعتزلة والمذهب
المشهور وقال بعضهم ان النبي اعم لان الرسول ما
صاحب الكتاب او شريعة متجددة بخلاف النبي كما
بينه المحشي وهذا مذهب اهل السنة والجماعة وقال
بعضهم ان الرسول اعم وفسره بانه انسان او ملك
مبعوث بخلاف النبي فانه مختص بالانسان قوله
ويؤيده آه وجه التأييد ان العطف يدل على المغايرة
فاما ان يكون الرسول مباينا للنبي او مساويا او اخص
او اعم لا جايز ان يكون مباينا لتحققهما في بعض
المواد كما قال الله تعالى في حق كل من موسى واسمعيل
عليهما السلام وكان رسولا نبيا ولا ان يكون مساويا
او اعم لان نفي احد المتساويين وكذا الاعم يستلزم
نفي المساوي الآخر والاخص فلم يحتج الى ذكر النبي بعده
فتعين ان يكون اخص وفيه بحث لانه يجوز ان
يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه

بطلانه مما سبق وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون ذكره للاهتمام
بنفيه الامر ان تحقق الخاص مستلزم لتحقق العام مع
انه ذكر النبي بعد الرسول كما في قوله تعالى واذكر في الكتاب موسى
انه كان مخلصا وكان رسولا نبيا وفي قوله تعالى و
اذكر في الكتاب اسمعيل انه كان صادق الوعد و
كان رسولا نبيا ولاجل هذا قال المحشي هو ويؤيده دون
يدل عليه قوله وقد دل الحديث آه تأييد ثان لكون النبي
اعم روي ان النبي عليه السلام سئل عن عدد الانبياء
فقال مائة واربعة وعشرون الفا وقيل كم الرسول
منهم قال ثلث مائة وثلثة عشر جما غفيرا كذا في تفسير
القاضي قوله فاشترط آه اي اذا كان النبي اعم فاختلفوا
في بيانه فقال بعضهم الكتاب شرط في الرسول بخلاف
النبي فانه يجوز ان يكون بالوحي وبالالهام وبالتنبيه في
المنام قوله والكتب مائة واربعة آه روي انه عليه السلام
سئل كم انزل الله تعالى من كتاب فقال مائة واربعة كتب
منها على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة
وعلى ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحايف
وعلى عيسى وموسى وداود ومحمد عليهم السلام التورية
والانجيل والزبور والفرقان قوله اللهم الا ان يكون

بالكون آه هذا ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف وقال
وشرط في الرسول ان يكون معه كتاب سواء انزل عليه او
على من قبله لكن يكون عاملا بالكتاب وفيه ضعف اذ لا صاحب
النقل ويجوز الاحتمال لا يكفيه ولذا ذكره باللهم قوله ويمكن
ان تحق آه اى يمكن ان يجاب عن الاعتراض المذكور مع
اشتراط النزول بانه يجوز ان يتكرر نزول الكتب كما
تكرر نزول الفاتحة فانه نزل مرة بمكة ومرة بمدينة ولذا
سمى بالسبع المثانى لكن فيه ايضا ما سبق من ان مجرد
الاحتمال غير كاف في باب ثبوت قوله وتخصيص بعض الصحف
آه جواب سوال كانه قيل لو كان النزول متكررا على جميع
الرسل فاوجه تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء على
ما مر في الحديث السابق وحاصل الجواب انا لا نم صحة الرواية
وعلى تقدير التسليم فالتخصيص نزوله عليهم اولا قوله
والشرط بعضهم آه عطف على قوله فاشترط بعض آه يعنى
اشترط البعض الشرع الجديد في الرسول وقالوا انه صاحب
شريعة متجددة بخلاف النبى فانه قد يكون لتقرير شريعة
من قبله قوله ورده قول الاستاد بان اسماعيل
عليه السلام كان من الرسل كما قال الله تعالى في حقه
كان رسولا نبيا مع انه لا شرع جديد له لان ابناء

سبع مثانى لانها سورة فاتحة الكتاب ... بسم الله سبعة آيات ... سمى اللغات ... منه

ابناء ابراهيم عليهم السلام كانوا على شريعته كما صرح به القاضى
حيث قال في تفسير قوله تعالى وكان رسولا نبيا يدل على ان
لا يلزم ان يكون صاحب شريعة لان اولاد ابراهيم كانوا
على شريعته قوله ليتحصر الخبر الصادق في نوعيه آه اذ لو
خص الرسول يكون خبر النبى خارجا اذ ليس بمتواتر ولا خبر
الرسول قوله ويعتبر الحصر بالنسبة آه فان خبر الصادق
بالنسبة الى الامة منحصر في التواتر وفي خبر الرسول لكن يأبى
من هذا التخصيص تعميم الخلق في قوله واسباب العلم للخلق
ثلثة قوله قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبى آه حاصله ان تعريف
المعجزة غير مانع لدخول سحر من يدعى النبوة وليس بنبى فانه
يصدق عليه امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من
يدعى النبوة والاولى ان يقول يدخل فيه خارق المتنبى
لدخل فيه الامر الخارق الذى يظهر على يد الكاذب على
وفق ما ادعاه بلا مباشرة الاسباب بخلاف السحر فانه
بمباشرة الاسباب وحاصل الجواب الاول ان خلق الامر
الخارق على وفق ما ادعاه على يد الكاذب في دعوى النبوة
ممتنع عادة من الله تعالى لان الخارق فعل الله تعالى يخلقه
لاظهار صدق النبى ولو اظهره على يد الكاذب يكون تصديقا
للكاذب وهو ممتنع على الله تعالى فظهور الخارق على وفق مدعى

على يد الكاذب المتنبي مح وهذا الجواب مبني على ما تقرر عندهم
من ان الامر الخارق الذي قصد به اظهار الصدق فعل
الله تعالى بلا واسطة لان التصديق لا يحصل منه بما
ليس من قبله فيخلقه على يد الصادق اظهار الصدقه
ولا يخلقه على يد الكاذب لاستحالة تصديق الكاذب منه
تعالى لا كما زعم الفاضل الجلبي من انه مبني على ان جميع
الممكنات صادرة بارادة الواجب تعالى من غير واسطة
فان تم تم والا فلا وانما قيدنا الكاذب بكونه في دعوى
النبوة لانه يجوز ظهور الخارق الموافق على يد المتنبي لانه
لا يوجب تصديق الكاذب لان حاله يكذب لمقالته
ويرد عليه الاهانة وهو ان يظهر امر خارق للعادة على
يد المتنبي على خلاف ما ادعاه لان الخارق للعادة قصد به
اظهار صدقه وليس بممتنع ظهوره بل واقع على ما
قيل في حق مسيلمة الكذاب انه دعا لاعور فصارت
عينه الصحيحة عوراء فلا بد من قيد على وفق ما ادعاه
الا ان تقول المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى
اما لانه لا فاعل غيره تعالى او لانه شرط في المعجزة ان يكون
فعله تعالى وح لا يرد شيء مما ذكر قوله ولا ينقض بالارهاصات
آه يعني ان جواز ظهور الخارق على يد المتنبي لا يصير

نقضا التعريف المعجزة اذ لا بد في النقض من تحقق مادة
والا لامكن ان تقول يمكن ان يكون انسان ليس بناطق
فيرد نقضا على تعريفه بالحيوان الناطق قوله وايضا
اظهار الشيء فرع وجوده يعني لو فرض صدور الخارق على
يد الكاذب المتنبي فهو خارج عن التعريف بقوله
قصد به اظهار صدقه لان اظهار الصدق فرع وجوده
ولا صدق في مادة المتنبي فلا يكون الخارق الظاهر على يده
معجزة فان قيل على هذا يقع الالتباس بين المعجزة وسحر
المتنبي لان كلاهما امران خارقان للعادة ظهرا
على يد مدعي النبوة والاطلاع على انه قصد باحدهما
اظهار الصدق دون الآخر مشكل فيفوت ما هو الحكمة
في اظهار المعجزة وهو امتياز النبي عن غيره قلت يحصل
الفرق بينهما بان يقدر الله تعالى على معارضة المتنبي
عند التحدي بخلاف المعجزة لئلا يلزم تصديق الكاذب
منه تعالى وبهذا ظهر فساد ما قال الفاضل الجلبي من
انه يرد عليه ان هذا صحيح لكن لا يفيد غرضنا لان
الغرض بيان طريق معرفة النبوة وهو لا يحصل فان
من ادعى النبوة واظهر على يده الخارق لا نعلم ان هذا
الخارق معجزة ما لم نعلم ان تلك الدعوى صادقة على

التقدير المذكور وهي ان صدقها انما العلم من المعجزة
فيلزم الدور لانا لا نم ان العلم بان هذا الخارق معجزة
يتوقف على العلم بان تلك الدعوى صادقة فان العلم
بان هذا الخارق معجزة انما يتوقف على العلم بالعجز عن
الاتيان مثله عند التحدي فتأمل **قوله** ويحقق آه اي يحقق في
الجواب ان السحر ليس امرا خارقا للعادة كما ان الطلسم
وما يترتب على خصايص بعض الاشيا كالمقناطيس
والكهرباء ليس امرا خارقا للعادة فلا يدخل في المعجزة لان
معنى ظهور الخارق هو ان يظهر امر لم يعهد ظهور مثله
عن مثله وههنا ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب
المختصة به يترتب عليها ذلك بطريق جري العادة
وما قيل من انه لا يندفع الالتباس المعجزة بالسحر على
هذا التقدير فمدفوع بما مر من انه لا يمكن معارضة
المعجزة لان فعل الله تعالى لا يدخل لمباشرة الاسباب
فيه يخلقه على يد الصادق فقط لتصديقه بخلاف السحر
فان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب يخلقه على يد كل من
يباشره عادة قال الفاضل المحشي ويحقق ان السحر قد
يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرايط لا
يكون مقدورة للبشر كالوقت والمكان ونحوهما انتهى

تحدى بمعارضه كردن وبيش خواندن خصم
وغلبه جستن بر منتخب اللغات
وجه التأمل ان العلم بالمعجزة موقوف
على صدق ذلك الدعوى او انه بعد
ظهور الموقوف عليه كما لا يخفى منه

طلسم [illegible] اسمى [illegible] اللغات

انتهى وفيه انه لا يشترط في عدم كون الفعل من الخوارق
ان يكون جميع شرايطه مقدورا بل يكفيه ان يحصل بعد
مباشرة الاسباب سواء كانت مقدورة اولا والا لزم
ان يكون حركة البطش ايضا من الخوارق لتوقفه على
سلامة الاعصاب والعضلات وصحة البدن التي
ليست مقدورة للبشر بشيء وهو ان هذا الجواب
لا يدفع النقض بالخارق الذي يظهر على يد المتنبي
بدون مباشرة الاسباب فلا بد من الالتجاء الى
الجواب الاول من انه لا يظهر على يده حين ادعائه
النبوة ولهذا اهمل القوم هذا الجواب لا انهم لم يتفطنوا
لعدم كون السحر من الخوارق بل للاظهار ان مرادهم بسحر
المتنبي مطلق الخارق الذي يظهر على يده ولو مجازا
قوله فان قيل كرامة آه انتقاض لتعريف المعجزة بطريق
الجمع بانه يخرج منه كرامات الاولياء لعدم قصد اظهار
صدق النبي منه مع انهم عدوها من المعجزات لان المقصود
من خلق الخارق على يد الولي اظهار كرامته وشرافته
بين الخلايق وان دل على صدق النبي ايضا باعتبار
انه حصل للولي هذه الكرامة بمتابعته وما قيل في الجواب
من ان ليس المراد بقصد اظهار الصدق ان يكون

الغرض منه اظهار الصدق لان افعال الله تعالى ليست معللة
بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه ولا شك ان كرامات
الولى تدل على صدقه وينكشف صدقه ففيه انه لو كان ظهور
الخارق على يد غير مدعى النبوة دالا على صدقه لما شرطوا في
المعجزة ان يكون ظ على يد مدعى النبوة ليعلم انه تصديق
له تأمل قوله قد عدوا الارهاصات آه جمع ارهاص وهو
الخارق الذى يظهر قبل بعثة النبي يسمى ارهاصا لكونه تأسيسا
لقاعدة النبوة من ارهصت الحائط اذا اسسته قوله
على سبيل التشبيه متعلق بالكرامات اى تشبيه ما ظهر على
يد الولى بما ظهر على يد النبي باعتبار انه صدر عن الولى
بسبب متابعة النبي فكانه صدر عن النبي والتغليب
متعلق بالارهاصات اى تغليب ما صدر بعد البعثة
على ما صدر قبلها قوله هو الامكان الخاص آه ويحتمل ان
الظ ان يكون هذا الامكان مقصورا على الامكان الخاص
والمعنى ان التوسل بالنظر الصحيح في الدليل الى العلم ليس
بضروري ولا عدم التوصل به اليه ضروري اى يجوز
ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان لا يتوصل لان
اصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان
النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جرى العادة

وجه التامل ان الظهور على يد تابع النبي عليه السلام ظهور على يده ولهذا يدل على صدقه ... سنه

العادة وليس بضروري ثم قال الفاضل المحشي نور اى يجوز
ان يتوصل وان لا يتوصل بالنظر الى ذات الدليل كالعالم
فانه يجوز ان يتوصل به الى العلم بوجود الصانع وان
لا يتوصل واما الضرورة فحاصلة عند حصول النظر الصحيح فيه
فهو لا ينافي الامكان في نفسه والامكان العام ههنا
هو الظ المتبادر لكن لا يخفى لا يخفى فساده قوله ولكن ان
تأخذه امكانا عاما اى لكن لك ان تأخذ من الامكان الامكان
العام المقيد بجانب الوجود فالمعنى ان عدم التوصل
بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضروري سواء كان التوصل
به اليه ضروريا اما بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء
او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة او لا يكون ضروريا
بل بطريق جرى العادة كما هو مذهب اهل السنة فيصح
التعريف على المذاهب الثلاثة قال السيد السند قدس سره
في حاشية شرح مختصر العضد وانما قيل يمكن التوصل
تنبيها على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه
التوصل بالفعل بل يكفي امكانه ولا يخرج عن كونه
دليلا بان لا ينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجوده يخرج عن
التعريف دليل لم ينظر فيه احد ابدا وقيد النظر بالصحيح اى
المشتمل على شرائط صورة ومادة لان الفاسد لا

اى التوصل الى العلم بالنتيجة بعد النظر الصحيح اى على ان بعد النظر فيه ... بطريق الايجاب ... سره

يمكن التوصل به اذ هو ليس سببا للتوصل ولا آلة له وان
كان قد يفضي اليه فذلك اتفاقي وليس من حيث كونه م
وسيلة فلو لم يقيد واريد العموم خرجت الدلائل باسرها
اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها ولو اريد على الاطلاق
اي نظر ما لم يكن هناك تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح
هذا الحكم وتقييده مطلقا بالخبر لاخراج قول الشارح انتهى كلامه
وهذا التعريف مختص بالبرهان لان التوصل الى العلم بالمطلوب
اي اليقين انما هو بالبرهان وحمل العلم على [redacted] الاعم
الشامل للجهل والظن خلاف مصطلح المتكلمين ق
كما هو ان التعريف الثاني اعني قول مؤلف آه مختص
اذ الاستلزام في الظنيات في نفس الامر اذ لا علاقة
بين الظن وبين الشيء يستفاد منه لانتفائه مع
بقاء سببه الذي يتوصل منه اليه واما حمل الاستلزام
على العقلي بمعنى انه متى وجد في الذهن وجد الآخر فيه
ليدخل الامارات في التعريف ايضا فهو مخالف لما ذكره
الشارح في حواشي شرح المختصر العضدي من انه لا استلزام
بين الظن وما يوجبه **قوله** انما لم يقل لذاتها يعني في
ايراد الضمير الواحد المذكر الراجع الى المؤلف الواحد
باعتبار هيئته العارضية من التأليف اشارة الى ان

ان للصورة الحاصلة بعد ترتيب المقدمتين مدخلا في
استلزامه النتيجة ولا يخفى انه ان اريد بالاستلزام
الذاتي امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر
لا يصح التعريف الا على مذهب الحكماء والمعتزلة وان
اريد به امتناع الانفكاك في الجملة سواء كان عقليا
او عاديا يصح على رأي الاشاعرة ايضا والمراد بقوله
لذاته ان لا يكون بواسطة مقدمة غريبة اما اجنبية كما
في قياس المساواة او لازمة لاحد المقدمتين بطريق
عكس النقيض وباقي القيود ظاهرة **قوله** فان قلت التعريف
آه يعني ان القوم اتفقوا على ان تعريف الدليل بانه
مؤلف من اقوال يشمل الدليل الملفوظ والمعقول
على ما ذكر في الكتب مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول
فكيف يصح قولهم بالشمول وبما حررنا لك ظهر ان لا حاجة
الى ان تق اي يجب ان يعمهما بناء على ان الملفوظ
من افراد المعرف كالمعقول ولا يرد ايضا ما قيل ان
الاولى ان يقول بدل التعريف المعرف بالفتح وما قيل
ان النظر انما يقع في الدليل العقلي دون اللفظي فحمل
التعريف على ما يعم الدليل اللفظي لا يناسب المقام
لان مقصد المحشي بيان ان تعريف الدليل ههنا محمول

على ما يعم اللفظي والعقلي بل المقصود بيان ان تعميمه كيف
يصح قوله قلت آه حاصله ان تلفظ الدليل يستلزم التعقل
بالنسبة الى العالم بالوضع بمعنى ان التلفظ آلة لملاحظة
ذلك المتعقل بالنسبة الى العالم وليس المقصود من التلفظ
الا احضار ذلك المتعقل في الذهن فالملحوظ المستلزم
ههنا هو المعاني الا انه في قالب الالفاظ فيصدق عليه
انه مؤلف يستلزم لذاته قولا آخر بمعنى انه كلما تلفظ
به العالم بالوضع لزمه العلم بمطلوب خبري غاية ما في الباب
ان يكون الاستلزام بالنسبة الى البعض الا شئ صح
ليس المراد ان الملفوظ يستلزم المعقول وهو يستلزم
المدلول فالملفوظ يستلزم المدلول لان لازم اللازم
لازم حتى لا يكون الاستلزام لذاته بل المقدمة اجنبية
او ليس تعقل الملفوظ الا تعقل معانيه فليس ههنا
قياس ملفوظ مستلزم للمعقول المستلزم للمدلول
حتى يلزم ما ذكر فتأمل قوله هذا في القول الاول اى هذا
التعميم والشمول للملفوظ والمعقول انما هو في لفظ
القول المذكور في اول التعريف الذى هو دليل واما
لفظ القول المذكور في آخره الذى هو مدلول فهو مختص
بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول من تلفظ الدليل

وجه التأمل انه يلزم على ذلك التقدير انحصار الدليل في المعقول مع انه خلاف ما تقرر عندهم من كون الدليل منقسما اليهما منه

الدليل ولا من تعقله والاظهر ان تبقى هذا في المؤلف واما
القول فيختص بالمعقول هذا والحق ان اطلاق الدليل
على الملفوظ مجاز باعتبار دلالته على ما هو الدليل في الحقيقة
اعني المعقول قوله هذا الحصر مبني آه اى الحصر المستفاد من
تعريف المبتدأ بلام الجنس وهو ان الدليل مقصور على المفرد
كالعالم لانه مبني على ان يكون المراد بالنظر فيه في قوله ما
يمكن التوصل بصحيح النظر فيه النظر في احواله وصفاته بان
يطلب من احواله ما هو وسط مستلزم للحكم المطلوب
اثباته حاصل للمحكوم عليه ويرتب مقدمتان اخبر بهما
عن الوسط والمحكوم عليه والثاني عن الوسط بالحكم
المطلوب اثباته ويحصل منهما المطلوب الخبري واما اذا كان المراد
بالنظر فيه ما يعم النظر في احواله وفي نفسه على ما هو الظاهر
فلا يصح الحصر اذ يلزم ح ان يكون المقدمات الغير المأخوذة
مع الترتيب ايض دليلا لانه يمكن ان يتوصل بالنظر
في نفس تلك المقدمات بان ترتب ترتيبا صحيحا مستجمعا
بشرائط الانتاج الى المطلوب الخبري واما المقدمات المأخوذة
مع الترتيب فلا يصدق عليها التعريف اصلا اذ
لا معنى للنظر فيها كذا حققه السيد الشريف في حاشية شرح
المختصر العضدي وشرح المواقف وبما ذكرنا ظهر فساد

ما زعمه الفاضل الجلبي يعني حل قوله حتى يلزم كون المقدمات
اي كون المقدمات المرتبة او ترتيبها دليلا **قوله** حتى يلزم كون آه
متعلق بالمنفي لا النفي **قوله** لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر آه يعني
لا يخفى ان كون المراد من النظر فيه النظر في احواله فقط
خلاف الظاهر اذ الظاهر العموم بان يكون في نفسه كما هو المتبادر
من النظر فيه وخلاف الاصطلاح لانهم متفقون على
انقسام الدليل الى المفرد وغيره وعلى التقدير المذكور يكون
مختصا بالمفرد على ما مر فلا يصح الارادة المذكورة فلا يصح
الحصر الذي ذكره الشارح واجيب بان الحصر في قوله هو العالم
ليس حقيقيا بل بالاضافة الى مثل قولنا العالم حادث
وكل حادث فله صانع فالحاصل ان الدليل على التعريف الاول
هو العالم اي ليس مثل قولنا العالم حادث وكل حادث
فله صانع يقع المقدمات الماخوذة مع الترتيب فلا ينافي
تقسيم الدليل على التعريف الاول الى المفرد وغيره من المركبات
الغير الماخوذة مع الترتيب قال بعض الفضلاء فيه ان
صحة هذا التقسيم مبني على ان يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في
نفسه فلا يصح الحصر الاضافي اذ يلزم ان يكون مثل قولنا
العالم حادث وكل حادث فله صانع دليلا على وجود الصانع
على الاول ايضا فنقول ان اراد انه يلزم ان يكون المقدمات

المقدمتان الماخوذتان مع الترتيب دليلا على الاول فالملزوم
ممنوع اذ لا معنى للنظر فيه اصلا وان اراد انه يلزم ان يكون
المقدمتان بدون اعتبار الترتيب دليلا فالملزوم مسلم
وهو لا ينافي الحصر المذكور اذ الحصر بالنسبة الى المقدمات
الماخوذة مع الترتيب تامل وللفاضل الجلبي ههنا في هذا المقام
مقال لا يعبأ به وقال الفاضل المحشي ان الحصر ههنا اضافي
بالنسبة الى المقدمات الماخوذة مع الترتيب لانه اعتبر في التعريف
امكان التوصل ولا امكان في المقدمات الماخوذة مع
الترتيب اذ لا يتصور فيه عدم التوصل ولا يخفى انه انما
يتم على تقدير ان يكون المراد بالامكان الامكان الخاص
ولو سلم فعدم تصور عدم التوصل انما هو على مذهب من
جعل النتيجة لازمة للدليل عقلا والاشاعرة ينكرونه
على ما مر **قوله** المراد بالعلم التصديق آه يعني ان العلم من
الالفاظ المستعملة لمعان متعددة والمراد ههنا التصديق
بالقرينة الحالية وهي ان المقام مقام التعريف للدليل
فانه لا يطلق الا على الموصل الى التصديق والقرينة اذا
دلت على تعيين المعنى المراد من اللفظ يجوز استعماله
من التعريف فيخرج من التعريف المعرفات بالنسبة الى
معرفاتها وكذا الملزومات التصورية بالنسبة الى لوازمها

البينة فانهما انما تستلزم تصوراتهما لا التصديقات بهما و
بما حررناه لك اندفع ما قاله الفاضل الجلبي من ان مثل هذه
القرينة مما لا يلتفت اليه في التعريفات والا فيمكن تعميم
كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم بقرينة
المعرف حتى يحصل المساوات وفيه من الفساد ما لا يخفى
فان هذا الاعتراض ناشئ من عدم الفرق بين الاعم و
المشترك وليس ههنا تخصيص الاعم بل تعيين المشترك
وهو جائز تامل ثم المراد بالتصديق اما اليقين او ما
يشمل الظن ايضا بناء على انهم قد يخصون الدليل
بالبرهان وقد يجعلونه شاملا للامارات ايضا قوله
وبلزومه عطف على قوله بالعلم اي المراد بلزوم العلم ان
يكون ذلك العلم الآخر حاصلا منه بان يكون العلم الاول
علة له بطريق جري العادة او الاعداد او التوليد قوله تخرج
القضية الواحدة المستلزمة علمها للعلم لقضية اخرى
كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة لها
سواء كانت بديهية او كسبية اشارة الى عدم كون العلم
بها حاصلا من العلم بالقضية الاولى لانها حاصلة بالبديهة
او بالنظر ولم يظهر لي فايدة توصيف الاولى بالواحدة
فان كل قضيتين فرضنا يستلزم العلم بهما العلم باحديهما

وجه التأمل ان ارادة التصديق من العلم يكون تخصيصا للاعم على بعض افراده لان العلم عام شامل للتصور والتصديق تع

باحديهما من غير ان يكون علة له فهما ايضا خارجان
بهذا القيد واما القضية المستلزمة لعكسها فهي خارجة
بقيد اعتبار اللزوم بين العلمين اذ اللزوم ههنا
انما هو بين المعلومين بحسب الصدق لا بين العلمين
لانا نعقل القضية مع الغفلة عن عكسها قال الفاضل
المحشي وفيه بحث لانا اذا رأينا شخصا اسود في شكل
مخصوص فانا نحكم اولا بوجود سواده وشكله ثم نحكم ثانيا
بوجوده وكذا اذا رأينا انه يقاوم الاسد فانا نحكم
اولا بمقاومة الاسد ثم نحكم بشجاعته وامثال ذلك لا
تعد ولا تحصى ولا اشكال ان العلم بالقضية الثانية في
الصورة المذكورة كان حاصلا من العلم بالقضية الاولى
فلا تخرج امثال ذلك من التعريف الا ان يعتبر قيد النظر فيه
على ما ذكره في قوله اللهم الا ان يراد انتهى اقول العلم
في الصورة المذكورة ليس حاصلا من العلم بالقضية الاولى
فقط بل بانضمام قضية اخرى وهي كل اسود موجود
وكل من يقاوم الاسد فهو شجاع حتى انه لو فرض عدم
العلم بها لم يحصل العلم بتلك القضية اصلا فان كان
بطريق الحدس فهو داخل في قوله وايضا يرد آه وان
كان بطريق النظر فهو من افراد الدليل فعدم خروجها مط

قوله لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول آه يعني وان اندفع
النقوض المذكورة عن التعريف بما ذكرنا لكن نقضه
جمعا بما عدا الشكل الاول والقياس الاستثنائي غير
مندفع اذ اللزوم بين العلم بالمقدمات على هيئة غير الشكل
الاول وبين العلم بالنتيجة وان كان بين المعلومين
تلازم بحسب الصدق في نفس الامر لا بينا وهو ظ ولا
غير بين لان معناه خفاء اللزوم وهو ان لا يكون
تصور الطرفين كافيا في الجزم باللزوم بل محتاجا الى غيره
وهو فرع تحقق اللزوم ولا لزوم فيهما والا امتنع تحقق
العلم بها بدون العلم بنتائجها كالمثلث لا يتحقق بدون
تساوي زواياه لقائمتين ويحصل ان اللازم ما
يمتنع انفكاكه عن الملزوم بينا كان او غير بين و
التفرقة انما تظهر في العلم باللزوم وما اورده بعض
الفضلاء من ان معنى غير البين هو الاحتياج الى الوسط
دون خفاء اللزوم وان الخفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط
لا يستدعي الوجود فبين البطلان اذ لو لم يستدع غير
البين وجود الملزوم لما كان قسما من اللازم والجواب
عن النقض المذكور ان تفطن كيفية الاندراج شرط
الانتاج في كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم به بعد تفطن

تفطن كيفية الاندراج ولا شك في تحقق اللزوم في جميع
الاشكال ويمكن ان توجه اطلاق الدليل على الاشكال
الباقية باعتبار اشتمالها على ما هو دليل حقيقة وهو
الشكل الاول لما ذكره السيد السند قدس سره في حاشية
شرح مختصر العضدي ان حقيقة الدليل وسط مستلزم
للمط حاصل للمحكوم عليه ووجه الدلالة ان موضوع
الصغرى بعض موضوع الكبرى فيندرج في حكمه و
لا شك ان كلا الامرين منحصران في الشكل الاول فمن
لاحظ الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها
على الاول حصل له العلم بالنتيجة من غير انفكاك
بين العلمين قوله وايضا يرد عليه آه يعني يرد على
هذا التعريف وكذا على السابق اعني قوله مؤلف من
قضيتين آه انهما غير مانعين لصدقهما على المقدمات
التي يلزم منها النتيجة بطريق الحدس وهو تجرد المبادي
المرتبة في الذهن فينتقل الى المط بسرعة مع انها ليست
بدليل لان الدليل مختص بما يقع فيه الحركتان اعني الحركة
من المط الى المبادي الغير المرتبة ثم منها مرتبة الى المط قوله
اللهم الا ان يراد آه فح لا انتقاض بها لفقدان النظر فيه
لانه عبارة عن الحركتين المذكورتين والحركة الثانية

مفقودة في الحدس وانما قال اللهم اشارة الى ضعفه لان
الاستلزام عام بظاهره ولا قرينة على تخصيصه وجعل
المعرف قرينة على تخصيص المعرف غير معقول نعم انه يصح
قرينة على تعيين المراد من اللفظ المشترك على ما مر ثم
تأمل هذا الكن بقي شيء وهو ان الاليق بالبيان ان
يذكر الحجة اولا لان المراد باللزوم من آخر كونه
ناشيا آه ثم يذكر ان المراد بالعلم التصديقي لان اللزوم
مقدم في الذكر على العلم وليخرج الملزومات التصورية
والتصديقية بالنسبة الى اللوازم بقيد واحد تأمل
قوله فبالثاني اوفق آه لان لزوم العلم بشيء آخر من
غير ان يتوقف على امر انما هو في المقدمات مع
الترتيب دون المفرد والمقدمات الغير المأخوذة مع
الترتيب **قوله** لكن يمكن تطبيقه على الاول يعني يمكن
تطبيق هذا التعريف على التعريف الاول على ما يشعر به
ايراد صيغة افعل التفضيل بان يقال المراد باللزوم
اللزوم بشرط النظر والدليل المفرد بشرط النظر في احواله
يستلزم المطلوب الخبري فان العلم بالعالم من حيث الحدوث
بان يتوسط بين طرفي المطلوب فيقال العالم حادث وكل
حادث فله صانع يستلزم العلم بان العالم له صانع

وجه التأمل ان اللزوم وان كان
مقدما في الذكر لكنه مؤخر عن العلم
من حيث المعنى لان اللزوم نسبة
والنسبة انما تتحقق بعد تحقق المنتسبين وهما العلمان منه

صانع **قوله** ولا مذهب آه حاصله انه على تقدير ارادة اللزوم
بشرط النظر لا يحصل التطبيق ايضا لان هذا التعريف اعم
ما يلزم من العلم به العلم آه على ذلك التقدير شامل للمقدمات
الغير المأخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة او مرتبة
بخلاف التعريف الاول على ما اخذه الشارح من ان المراد
بالنظر فيه النظر في احواله فانه غير شامل للمقدمات فلو
هذا التعريف اعم منه فلا يكون مطابقا له لان معنى مطابقة
التعريفين ان يكونا متساويين وههنا ليس كذلك
ومن قال المراد بالمقدمات المرتبة فقد قصر النظر فلا
تكن من القاصرين وانما قال في باب التعريفات
لان العام يوافق الخاص في باب التصديقات لان
الحكم على العام حكم على الخاص **قوله** وتخصيصه مثل الاول
جواب سوال مقدر بان يقال المراد انه يمكن تطبيق هذا
التعريف على الاول بان يراد من اللزوم اللزوم بشرط
النظر في احواله ولا شك انه لا يصدق على المقدمات
فيحصل التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف
مثل الاول خروج عن مذاق الكلام اذ لا قرينة ظاهرة
الدالة على اللزوم ارادة بشرط النظر فاين التخصيص
بالنظر في احواله فهو تكلف في تكلف ولذا قال خروج عن

مذاق الكلام قوله والصواب تعميم الاول يعني ان الصواب
التعريف الاول بان يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه
احواله فيكون كلا التعريفين شاملا للمفرد والمقدمات
فيحصل التطبيق ولا يكون خلاف الظاهر والاصطلاح ايضا
ولذا حكم بان التعميم صواب قوله يريد ان مخارق العادة
المقصود من هذا الكلام بيان فايدة قوله تصديقا له
اى يريد الشارح من قوله تصديقا له الاشارة الى ان
الخارق الذى يدل على صدقه هو الذى اظهره الله تعالى
على يده قصدا منه اظهار صدقه عند الخلق اما الخارق
الذى لم يقصد الله به اظهار صدقه كالخارق الذى يظهر
على يد المتألهة فانه لم يقصد به اظهار صدقه لان كذبه
معلوم بالجزم فان حاله من الحدوث والاحتياج يكذب
بمقاله بل قصد به الاستدراج له والابتلاء لغيره في الاعتقاد
به كالخارق الذى يظهر على يد المتنبي ولا يكون موافقا للدعوى
فانه لم يقصد به تصديقه بل قصد به اهانته فانه لا يدل
على صدقه فان قيل من اين يعلم انه قصد به التصديق
ام لا قلت من القرائن فانه اذا ظهر خارق موافق
للدعوى على يد مدعي النبوة علم انه قصد به اظهار التصديق
واذا فقد شيء من ذلك بان لا يكون خارقا او لا يكون موافقا

موافقا او لا يكون على يد مدعي النبوة علم انه لم يقصد به التصديق
قوله اذ لو جاز كذبه في ذلك الخ هكذا ذكره السيد الشريف
في شرح المواقف حيث قال اجمع اهل الملل والشرايع على
وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل
المعجزة القاطعة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما
يبلغونه من الله تعالى الى الخلايق اذ لو جاز عليهم التقول
والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة
وهو محال انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان
المعجزة انما تدل على صدقهم في دعوى الرسالة لا على
صدقهم في الاحكام المأتية والا لزم عليهم اظهار
المعجزة بعد تبليغ كل حكم فعلى تقدير جواز كذبهم في الاحكام
المأتية لا يلزم ابطال دلالة المعجزة فالوجه انه اذا دل
المعجزة على صدقهم في دعوى الرسالة وقد ثبت بالادلة
القطعية ان الانبياء معصومون عن الذنوب لزم
صدقهم في الاحكام التبليغية وغيرها واما ثانيا فلان دلالة
المعجزة على صدقهم دلالة عادية وبجواز العقلي لا ينافي
للدلالة العادية فجواز الكذب عقلا لا يستلزم ابطال
دلالة المعجزة عادة كما في العلوم العادية فانا نجزم بان
جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه عقلا ويمكن بجواز

بان المراد بقوله اذ لو جاز كذبه عقلا انه لو جاز وقوع
كذبه عقلا ولا شك ان امكان نقيض العلوم العادية
في نفسه وان لم يكن منافيا لها لكن جواز وقوعه بدلها
مناف لها على ما بين في محله او نقول ان هذا على مذهب
الشيخ ومتابعيه من ان دلالة المعجزة على الصدق دلالة
قطعية واظهارها على الكاذب ممتنع غير مقدور لله تعالى
وان لم نطلع على وجه استحالته **قوله** هذا في الامور آه يعني
ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على ان خبره يوجب
العلم في الامور التبليغية والمدعى عام وهو ان خبر الرسول سواء
كان في الامور التبليغية او غيرها يوجب العلم والوجه في ان
خبر الرسول العلم فيما عداها هو انه ثبت بالادلة القطعية
ان النبي معصوم فلا يكون كاذبا في اخباراته لانه ذنب
قوله قيل عليه اذ التصور آه قايله مولانا صلاح الدين الرومي
وحاصل كلامه ان خبر الرسول من حيث هو خبر من غير ان
يلاحظ معه حال المخبر يحتاج في افادته العلم الى الاستدلال
بانه خبر الرسول وكلما هو خبر الرسول فهو صادق اما على
تقدير ملاحظة حال المخبر معه بانه رسول الله وانه خبر الرسول
فاليقين به العلم بديهي غير محتاج الى ترتيب المقدمتين فان من
سمع قوله صلى الله عليه وسلم البينة على المدعي واليمين على

على من انكر وعلم انه خبر الرسول يحصل له العلم بمضمونه
بدون ان يحتاج الى استحضار تينك المقدمتين بخلاف
ما اذا سمعه ولم يعلم بانه خبر الرسول ولم يلاحظه بهذا الوجه
فانه محتاج اليه **قوله** واجيب آه حاصله ان تصور المخبر بوجه
الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة وهو موقوف على
الاستدلال بان هذا المخبر ادعى الرسالة واظهر المعجزة و
كل من هذا شانه فهو رسول فيتوقف خبره في كونه
صادقا ايضا على الاستدلال بالواسطة لان الخبر في كونه
صادقا موقوف على تصور مخبره بانه رسول وتصور
المخبر بهذا الوجه موقوف على الاستدلال والموقوف على
الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فالخبر في كونه
صادقا يتوقف على الاستدلال فيكون افادته العلم استدلاليا
وفيه ان الاستدلالي ما حصل بالاستدلال لا ما يتوقف
عليه والالزم ان يكون تصوره بوجه الرسالة استدلاليا
قال الفاضل المحشي وفيه بحث لان تصور المخبر بالرسالة ليس
استدلاليا بل هو حاصل بالضرورة العادية لمن شاهد
المعجزة على ما ذكره في شرح المواقف انتهى اقول المذكور
في شرح المواقف انما ادعى ان ظهور المعجزة يفيد علما
بالصدق وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة

ولا قايل بكون التصور استدلاليا
اذ لو كان استدلاليا لجاز سلب
التصور عن التصديق واللازم
باطل فتامل وتدبر

العادية وهذا الكلام انما يدل على ان العلم بافادته ضروري
عادي ولكون افادة الدليل معلوما بالضرورة لا يقتضي ان
يكون العلم بالمدلول ضروريا والعجب ان ذلك نزاع في كيفية
دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هي عادية او عقلية
وهو يؤكد الاستفادة من الدليل فكيف زعم منه
دلالته على كونه حاصلا بالضرورة قوله والكل غلط
اي السوال والجواب غلط لان تصور الخبر بالرسالة لا
يجعل صدق الخبر بديهيا فلا يصح السوال وهو ظ ولا
الجواب يتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة
لكونه موقوفا عليه بلا واسطة وذلك لانه مع تصور ان
مخبر هذا الخبر رسول وان هذا الخبر خبر الرسول لا يحصل العلم
بصدق [redacted] الخبر ما لم يلاحظ معه مقدمة اخرى اعني
كلما هو خبر الرسول فهو صادق لجواز ان يكون مخبر
الخبر رسولا صادقا في دعوى الرسالة ولا يكون خبره
صادقا فثبت ان العلم بان هذا الخبر صادق استدلالي
موقوف على استحضار المقدمتين اي هذا خبر الرسول
وكلما هو خبر الرسول فهو صادق قوله نعم تصور الخبر
آه بيان لمنشأ غلط السائل والمجيب يعني ان تصور خبر
الرسول من حيث انه خبر صدر عنه مع قطع النظر عن

عن كونه مما بلغه الرسول ومن قبل نفسه استدلالي يحتاج
في صدقه الى استحضار المقدمتين السابقتين وتصوره
بعنوان انه خبر بلغه الرسول من الله تعالى الى الخلق وليس
للرسول فيه مدخل سوى التبليغ وهو في الحقيقة خبر الله تعالى
بلغه الى الخلق يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى الدليل
فباعتبار عنوان يحتاج الى الاستدلال وباعتبار
عنوان آخر غير محتاج والسائل والمجيب لم يفرقا بين
العنوانين فغلطا الا ترى ان تصور خبره صلى الله عليه وسلم
بان عذاب القبر حق من حيث ان خبره بدون ملاحظة
انه مبلغ له مفيد للعلم الاستدلالي وموقوف على استحضار
تينك المقدمتين ومن حيث انه خبر بلغه الرسول وهو حقيقة
خبر الله تعالى المنزه عن الكذب والنقايص يجعل صدقه
ويفيد العلم الضروري من غير احتياج الى الدليل قال
الفاضل المحشي يعني ان قوله تصور الخبر بالرسالة لا يجعل
صدق الخبر بديهيا مم وذلك لان تصور مخبر هذا الخبر بالرسالة
يكون في معنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسول
ولما كان صدق هذا الخبر في الصورة الثانية بديهيا كما
ذكره لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى ايضا بديهيا
لان الرسالة في الصورتين كانت مع ملاحظة هذا الخبر

وهذه الملاحظة هي منشاء البداهة على ماذكره اقول ان الاو
ان تصور الخبر بانه رسول سواء كان في هذا الخبر او لا بمنزلة
تصور الخبر بعنوان ما بلغه فهو مم لجواز ان تصور الخبر بوجه
الرسالة وانه رسول من الله تعالى مع تصور الخبر بانه من قبل
نفسه وان اراد ان تصور المخبر باعتبار انه رسول في هذا
الخبر يستلزم تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول فالملازمة
مسلمة لكن المحشي انما حكم بعدم جعله صدق الخبر بديهيا
على التقدير الاول فتامل قوله لكن الكلام استدراك
لدفع توهم ناش عن سابقه وهو انه يجوز ان
يكون مراد القائل من قوله اذا تصور مخبره بالرسالة
لم يحتج الى الترتيب انه اذا تصور المخبر باعتبار انه
رسول في هذا الخبر وليس له مدخل في ذلك الا من جهة الرسالة
والتبليغ يكون صدق الخبر بديهيا من غير احتياج الى الترتيب
المذكور فح يرجع الى تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول
بجعل صدقه بديهيا فح يكون السوال والجواب صحيحا وحاصل
الدفع ان كلامنا في صدق خبر الرسول من حيث ذاته
اى من حيث انه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه
ما بلغه او غيره لدل على ذلك قوله وهو اى خبر الرسول
موجب للعلم الاستدلالي حيث لم يقل اى ما بلغه الرسول

وجه التأمل انه مناف لاثبات الغلط مطلقا منه

الرسول موجب للعلم الاستدلالي آه ولا شك ان صدقه
بهذا الاعتبار استدلالي محتاج الى استحضار تينك المقدمتين
على ما مر فح لا معنى للاعتراض بان خبره بعنوان ما بلغه
يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى الترتيب المذكور ونظيره
يعني ان نظير ما ذكر من ان اختلاف اعتبار العنوان في الخبر
يؤثر في جعل صدق الخبر بديهيا واستدلاليا انه اذا لوحظ
العالم من حيث ذاته مع قطع النظر عن الاوصاف العارضة
له واثبت له الحدوث فيقال العالم حادث يكون ثبوت ح
له محتاجا الى النظر واذا لوحظ بوصف التغير وقيل المتغير
حادث يكون ثبوت الحدوث له بديهيا غير محتاج الى الدليل
مع ان الحكم في كلا الحالتين على ذات العالم لكن بحسب اختلاف
العنوان اختلف الحال في البداهة والكسبية وبما حررنا
لك ظهر ان ما قال الفاضل المحشي من ان قوله ومن حيث
عنوان المتغير بديهي مم اذ لا بد فيه من ملاحظة الكبرى
ايضا وهي قولنا كل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى
بعد الصغرى هو النظر والاستدلال ليس بشيء منشاه
قلة التدبر نعم يرد عليه انه انما يكون بديهيا لو كان ثبوت
الحدوث للمتغير بديهيا وليس كذلك بل يحتاج الى اثبات
انما ثبت قدمه امتنع التغير عليه لكن المناقشة في المثال

ليس من دأب المحصلين قوله هذا المعنى يعم آه يعني ان اليقين
بمعنى عدم احتمال النقيض داخل فيه الثبات لان الظاهر المتبادر
عنه عدم الاحتمال حالا ومالا على ما مر في تعريف العلم
فيلزم ذكر الثبات بعد اليقين على هذا المعنى لغوا الا فائدة
في ذكره الا التكرار وبما ذكرنا من معنى العموم اندفع
الاعتراض بان اليقين الذي بالتفسير ذكره المحشي هو ايضا
يشمل الثبات ضرورة وجود الجزم المطابق في الثبات وغيره
وان ذكر العام لا يوجب الغاء الخاص اولا ولانه لا عليه
اصلا لانه ليس المراد بالعموم عموم الكل لجزئياته بل
عموم الكل لاجزائه ولا شك ان الثبات ليس داخلا
في الجزم المطابق وان الكل يدل على اجزائه والاظهر ان
نوع هذا المعنى يعتبر فيه الثبات قوله اللهم الا ان يراد آه
اي اللهم الا ان يحمل على خلاف الظاهر المتبادر بان يراد بعدم
احتمال النقيض ما يعم عدم احتمال النقيض في نفسه بان لا
يكون نقيضه ممكنا في حد ذاته فيخرج الجهل المركب والتقليد
المخطي لان نقيضهما محتمل في نفسه وعدم احتمال النقيض
عند العالم بان لا يجوز العقل وقوع نقيضه بدله ويخص
عدم الاحتمال عند العالم بعدم الاحتمال في الحال فيخرج الظن
فح لا يلغو ذكر الثبات لان معناه عدم الاحتمال في المآل

في المآل فيخرج به تقليد المصيب وفيه ما فيه وجه النظر ان
تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدم الاحتمال في نفس الامر
غير معقول لان معنى عدم الاحتمال النقيض هو عدم
تجويز العقل لا ما يعمه والامكان الذاتي على ما مر في
تعريف العلم والا لزم خروج العلم العادية من اليقينيات
لاحتمال نقايضها في انفسها فان جبل احد معلوم لنا
يقينا انه لم ينقلب ذهبا مع احتمال نقيضه في نفسه
وان كان غير محتمل عند العالم فانه لا يجوز عند العقل
وقوع نقيضه بدله وعلى تقدير تسليم التعميم فلا وجه
لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا قرينة
تدل عليه وبما ذكرنا ظهر ان ما قال الفاضل المحشي من
انه ليس في هذا التوجيه من البعد بل فيه من حسن ما فيه
لان معنى اليقين في اللغة زوال الشك على ما ذكر في الصحاح
وهذا هو معنى عدم احتمال النقيض عند العالم واما كونه
في الحال فهو المتبادر من العبارة فانا اذا قلنا هذا
الادراك شانه ذلك الادراك في اليقين يتبادر منه
انه كذلك في الحال مع قطع النظر عن ثباته في المآل فلا بد
من ذكر الثبات يظهر انه لا يزول بتشكيك المشكك في المآل
في غاية البعد لان منشأ البعد ليس ارادة عدم الاحتمال

فيه انه لم لا يلغو ذكر الثبات وفيه
والتوعي التخصيص ه

عند العالم بل تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدمه في نفس الامر
وعند العالم كما عرفت مع ان دعوى التبادر المذكور لا بد له
من دليل قوله فالاولى آه اى الاولى ان يفسر اليقين بالجزم
المطابق سواء كان ثابتا او غير ثابت فيخرج به الظن والجهل
والتقليد المخطي وبالثبات الجزم المطابق الذى ليس بثابت
وهو تقليد المصيب هذا لكن تفسير اليقين بما ذكره خلاف
المتعارف فالاولى ان يفسر اليقين بعدم احتمال النقيض
عند العالم في الحال فيخرج الظن وبالثبات بعدم الاحتمال
في المآل بان لا يزول بتشكيك المشكك ولا بعد الاطلاع
على دليل يخالفه فيخرج التقليد لزواله بالتشكيك والجهل المركب
لاحتمال الزوال بعد الاطلاع على دليل يخالفه لعدم
مطابقة الواقع على ما مر في تعريف العلم وفيه شيء و
انما قال فالاولى اشارة الى ان له وجه صحة وهو ان غرض
المصنف المبالغة في افادة خبر الرسول اليقين اخراجا
للعلم الحاصل به عن معرض التقليد فلا بأس بتصريح
ما علم ضمنا قال الفاضل المحشي وفيه بحث لانه ان اراد
بالجزم المطابق ما هو في الحال والمآل كان ذكر الثبات
لغوا وان اراد به الجزم المطابق في الحال لا في المآل توجه
عليه ما اورده بقوله وفيه ما فيه فجوابكم جوابنا اقول

وهو ان تخصيص اليقين بعدم احتمال النقيض في الحال ايضا غير متعارف فتامل

اقول لا معنى لهذا الترديد لان ما هو مطابق
في الحال والمآل وما ذكر من لزوم لغوية ذكر الثبات فمنشأه
عدم التدبر فان تقليد المصيب جزم مطابق في الحال و
المآل وليس بثابت وهذا اظهر من الشمس فكيف خفي
عليه ومن العجب انه لم يطلع على وجه النظر وقال ما هو
جوابكم فهو جوابنا قوله ولا يخفى ان قوله آه يعني ان
قول الشارح فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق آه يدل على
ان مقصود المصنف من قوله والعلم الثابت به يضاهي
العلم الثابت بالضرورة ان العلم الحاصل من خبر الرسول
علم بمعنى اليقين ولا يخفى انه على هذا التقدير يصير قوله
والعلم الثابت آه مستدركا لان قوله يوجب العلم
الاستدلالي مغن عنه اذ يفهم منه ان العلم الحاصل به
علم بمعنى اليقين اذ لا معنى للعلم عندهم سواه وانما
قلنا ان قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد يدل على ذلك لانه
اورده بالفاء الدال على انه فذلكة لما قبله اى اذا كان العلم
الثابت بخبر الرسول مشابها للعلم الثابت بالضرورة في
اليقين والثبات يكون علما بمعنى الاعتقاد المطابق
الجازم الثابت واستدل عليه بقوله والا لكان جهلا
آه اى ان لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلا

او ظنا فلا يكون مشابها للعلم الضروري في التيقن او تقليداً
فلا يكون مشابها له في الثبات فانه صريح في ان المقصود من
قوله العلم الثابت آه ان العلم الحاصل به علم بمعنى التيقن
وغاية ما تكلف في الاعتذار عن هذا الاعتراض ان
يقال ان المقصود من قوله والعلم آه دفع ايهام حمل العلم
في قوله يوجب العلم الاستدلالي على مطلق الادراك فانه
وان لم يكن للعلم عندهم معنى سوى التيقن الا ان استعماله
بمعنى مطلق الادراك مشهور في الكتب المتداولة بين الناس
وان ما قيل من ان الادلة النقلية لا تفيد الا الظن
كان مؤيدا لارادته واما ما قال الفاضل المحشي من ان
العلم في قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي محمول على التعريف
المذكور اعني صفة تتجلى بها المذكور آه وهو شامل لليقينيات
وغيرها فلا يكون قوله العلم الثابت مستدركا فليس بشيء
لان تعميم تعريف المذكور خلاف الاصطلاح اذ العلم عندهم
مختص باليقين كما مر ولو سلم فانما يصح حمل العلم في قوله
يوجب العلم آه على المعنى الاعم على تقدير ان يكون العلم في
قوله واسباب العلم ثلثة ايضا محمولا على الاعم بمعنى
وهو باطل والا لم ينحصر الاسباب في الثلثة وايضا يجب
التصريح في الحواس والخبر المتواتر والعقل بانه يوجب العلم

العلم بمعنى التيقن **قوله** وايضا سائر العلوم النظرية آه يعني
مردود على تقدير حمل قول المصنف على المعنى الذي ذكره الشارح
انه لا وجه لتخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول بالذكر فان
جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور
ويمكن ان يقال وجه التخصيص الرد على من قال ان الدلائل
النقلية لا تفيد اليقين **قوله** والاقرب ان مراده آه يعني
ان الاقرب الى الفهم ان مراد المصنف من قوله والعلم الثابت
آه انه كما ان التيقن والثبات في علم الضروري في غاية
القوة والكمال كذلك التيقن والثبات في العلم الحاصل
بخبر الرسول ايضا في غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء
هذا مخالف لرأي المصنف لانه لا يقول بالتفاوت بين
اليقينيات في القوة والنقصان كما سيجيء في بحث الايمان
اقول رأي المصنف نفي الزيادة والنقصان عن اليقينيات
لا نفي القوة والضعف فان وجود القوة والضعف
بين اليقينيات بديهي الا ترى ان تصديقنا بالشرعيات
ليس كتصديق النبي عليه السلام تأمل وقيل ليس في كلام الشارح
ما يدل على انه لم يحمل كلام المصنف على هذا الاقرب وقوله
فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لا يفيد
انه لم يقصد ذلك بناء على انه يحتمل ان يكون مقصوده

ان العلم في قوله والعلم الثابت به تضاهي العلم الثابت آه
بمعنى الاخص مما سبق لانه المناسب للمقام اقول هذا التوجيه
في غاية البعد اما اولا فلانه لا حاجة الى تفسير العلم ههنا او
قد صرح في قوله واسباب العلم ثلثة انه لا اطلق العلم
عندهم الا على اليقينيات واما ثانيا فلانه لا وجه لتخصيص
التفسير في هذا الموضوع وتركه في قوله وهو نوعان موجب للعلم الضروري
ونوع موجب العلم الاستدلالي مع انه الاقدم والاحق بالتفسير واما
ثالثا فلانه يجب ح ذكره متصلا بقوله والعلم الثابت و اما
رابعا فلانه لا معنى لاتيان الفاء المشعر بانه فذلكة لما قبله
واما خامسا فلانه لا فائدة في ذكر قوله والا لكان آه قوله
وكانه اشارة آه يعني ان قول المص العلم الثابت بخبر الرسول
مشابه للعلم الضروري في قوة اليقين آه اشارة الى ان الادلة
النقلية مستندة الى الوحي المفيد لحق اليقين وليس لشائبة
الوهم مدخل فيها اي ليس له مدخل في العلوم الضرورية
فيكونان متشابهين في قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية
الحاصلة بمجرد نظر العقل فان فيه شائبة الوهم اذ الوهم له
الاستيلاء على جميع القوى فيتصرف في المعقولات ايضا
فيحكم احكاما كاذبة فلا تكون العلوم العقلية خالية عن شائبة
الكدورة قال الفاضل الجلبي وهذا مخالف لما تقرر في الاصول

الاصول من الادلة النقلية ظنيات للاحتياج الى معرفة الاوضاع
والالفاظ وان مقصود المتلفظ بالعبارة ما فاد هل هو الحقيقة
او المجاز وليس لنا الى اليقين بشيء من ذلك سبيل اقول
مرادنا بكون الادلة النقلية مفيدة للعلم الذي هو في غاية
اليقين انها مفيدة بعد ان يحصل العلم بوجه دلالتها
بطريق القطع ولا اشكال انه بعد اليقين بجميع الامور التي
لها مدخل في دلالتها تفيد العلم الذي هو اقوى من العلم
الحاصل بالدليل العقلي لعدم شائبة الوهم فيه واليقين
بوجه دلالتها يحصل في بعض المواضع كما ذكر في شرح المواقف
تأمل قوله والا فهذا الحديث آه قيل كلام الشارح ههنا ظاهر في ان
هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكره في شرح المقاصد وهو ثقة
فلا اعتداد بالقول بانه ليس بمتواتر الا بعد تصحيح النقل
ممن هو اوثق منه انتهى ذكر في الكافي ان هذا الحديث
مشهور تلقته الائمة بالقبول حتى صار كالمتواتر وذكر في
شرح الهداية ان هذا الحديث في نفسه من خبر الآحاد الا انه
في حكم المتواتر لان الائمة قد اجمعت على قبوله والعمل بموجبه
ويؤيده ما ذكره السيد الشريف في [illegible] خلاصة الطيبي انه
قال ابن الصلاح من سئل عن ابراز مثال المتواتر فيه
الاحاديث اعياه طلبه وحديث من كذب على متعمدا
يعني عاجز نباد

فليتبوأ معقده من النار نراه مثالا لذلك فانه نقل من
الصحابة رضى الله عنهم ابعد ولحم الغفر قوله انما قطع النظر آه اى انما
قطع النظر عن القراين فى افادة الخبر الصادق ولم يقطع
النظر عن الدلايل فيخرج الخبر المقرون ويبقى خبر الرسول داخلا
مع كون كل منهما امرا خارجا عن الخبر موجبا للصدق لان الغرض
فى عد الخبر الصادق سببا للعلم استفادة معظم المعلومات
الدينية منه والا فالخبر ليس سببا للعلم بل السبب المفيد هو العقل
والخبر طريق له على ما مر فى وجه الحصر والخبر الذى هو مع الدليل
كخبر الرسول واخل فى هذه الاستفادة فلذلك لم يعتبر النظر
عن الدلايل لئلا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرون اذ لا
يستفاد منه شئ من المعلومات الدينية فلا وجه لادخاله
فيه وجعله سببا سوى العقل فاعتبر قطع النظر عن القراين
قوله وقد يوجه آه يعنى قد يبين وجه قطع النظر عن القراين
دون الدلايل بان القراين تنفك عن الخبر وتبقى معه
انتفاء الخبر كما اذا تحقق سارع القوم الى دار زيد مع
عدم قدومه بخلاف الدلايل فانها لا تنفك عن الخبر بل
كلما تحقق الدلايل تحقق الخبر فالقراين لا تدل على تحقق
الخبر بالنسبة الى جميع الاوقات والاذهان فلا يكون الخبر
المقرون مفيدا دائما فلذلك قطع النظر عنها واسقط
الخبر المقرون عن درجة الاعتبار فى الخبر الصادق بخلاف
الدلايل فانها دالة على تحقق الخبر فى جميع الاوقات بالنسبة
الى جميع الاذهان فيكون الخبر المدلل مفيد للعلم دائما فلم
يقطع النظر عنه قال الفاضل المحشى ره فى توجيه قوله بان
القراين قد تنفك عن الخبر بان الخبر بقدوم زيد عن سارع
قومه يفيد العلم وعند عدم سارع قومه لا يفيد العلم لكن
سارع قومه لا يلزم الخبر المذكور بل تنفك عنه بخلاف الدلايل
فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا تنفك عنه اصلا وهو ان
هذا خبر الرسول وكلما هذا شانه فهو صادق اقول فيه بحث
لان الخبر المقرون يلزمه القرينة ولا تنفك عنه اصلا والخبر
المذكور لم يكن مقرونا قوله وليس كذلك يعنى ليس الامر
كما قال الموجه اذ المراد بالقرينة ههنا ما يدل على صدق
دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلفه عنها عن ما يدل عليها
قول الشارح ره مع قطع النظر عن القراين المفيدة لليقين
بدلالة العقل ولا شك ان القرينة القطعية الدالة لا تنفك
عن الخبر كما لا تنفك الدليل عنه قال الفاضل المحشى ره الى ليس
هذا التوجيه صحيحا فى نفس الامر فان دليل خبر المتواتر وقرينة
لا يلزمه بل تنفك عنه فى بعض الموارد او فى بعض الاشخاص
او فى بعض الاذهان مع ان الخبر المتواتر كان مقبولا معه

من اسباب العلم اقول فيه بحث لان الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري
عند المصر و ومنشأ حصول العلم عقيبه بسبب الاجتماع وترتب
الاجتماع بخلق الله تعالى العلم عقيبه ورب اجتماع لا يخلق
فلا يلزم افادته بالدليل والقرينة فلا معنى لقوله فان دليل
الخبر المتواتر وقرينته لا تنفك عنه وبما ذكرنا اندفع ما قيل يعني
اشكال قوي وهو ان الخبر المتواتر ايضا لا يفيد مع قطع
النظر عن قراين صدق المخبرين وعدم امكان تواطئهم على
الكذب وبهذا تتفاوت عدد المخبرين في التواتر بحسب المقامات
ورب عدد يفيد العلم في مقام دون مقام آخر فكيف اعتبر مع
قطع النظر عن القراين في الخبر الصادق لان منشأ العلم
ليس ملاحظة احوال المخبرين والقراين الدالة على صدقهم
بل اجتماعهم من غير دخل للقراين والاحوال فيه ورب اجتماع
ما يخلق الله تعالى العلم عقيبه في مقام ولا يخلقه الله تعالى بعده
في مقام آخر من تأثير للمحال والمقام فيه بل بطريق جري العادة مكان بدل
قال بعض الفضلاء ولعل وجه قطع النظر عن القراين
دون الدلائل هو ان القراين ليست مما يمكن ان يضبط
لا اجمالا ولا تفصيلا اما اجمالا فظ واما تفصيلا فلكثرتها
واختلافها باختلاف الطبايع والافهام بخلاف الدلائل
فانها ليست كذلك اقول فيه بحث لانه يمكن ان يضبط

يضبط القراين اجمالا بان يعتبر القراين المفيدة لليقين
بالنسبة الى الكل شخص والخبر المقرون بها يفيد اليقين بالنسبة
اليه وقال ايضا ان المراد بالقراين في قوله مع قطع النظر عن
القراين ما يعم الدليل والقرينة فالمعنى المراد خبر يكون سبب العلم
بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن الامور الخارجية عنه من
الدلائل والقراين وخبر الرسول انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا
لان وجه دلالته هو كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال
بنفس الخبر لكن بالنظر الى احواله كما في العالم بالنسبة الى الصانع
فيكون سبب العلم هو مجرد كونه خبر الرسول بخلاف القراين
فانها امور خارجية عن الخبر تأمل انتهى وجه التأمل انه على
هذا يدخل الخبر المقرون ايضا في الخبر الصادق اذ يصدق عليه
انه انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه
خبرا مقرونا فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر الى
في احواله قوله لانه كذلك اي لان خبر اهل الاجماع كالخبر
المتواتر في كون كل منهما خبر قوم لا يحتمل عند العقل
تواطئهم على الكذب ولا فرق بينهما الا باعتبار ان كونه
خبر قوم كذلك ثابت في المتواتر بالبداهة من غير النظر في
الدليل وفي خبر الاجماع بطريق النظر في الدليل مثل قوله عليه
السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله تعالى ومن يشاقق

الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين
الآية وفيه انه اذا كان خبر اهل الاجماع يفيد العلم الاستدلالي
فلا يصح جعله داخلا تحت المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب
العلم الضروري اللهم الا ان يقال ان ذلك الحكم ايضا بطريق
المسامحة اي يوجب العلم الضروري وما في حكمه **قوله** وحاصل
الجواب يعني خلاصة الجواب ان حصر الخبر الصادق في النوعين
مبني على التجوز فالمراد المتواتر وما في حكمه وخبر الرسول وما في
حكمه لا على التحقيق اذ هو في الحقيقة خمسة انواع وفيه ان في
الا ان مقصود الشارح من ادخال خبر الله تعالى وخبر الملك في خبر الرسول
وخبر اهل الاجماع في المتواتر بيان ان الحصر على المسامحة بادراج
ما في حكمهما سواء بين كيفية الرجوع على ما قرره او على طريق
آخر بان يرجع خبر اهل الاجماع الى خبر الرسول فانه بعينه خبر الرسول
عليه السلام لكنه علم بطريق الاجماع ويمكن الاخراج عن الحصر بانه
ليس هو مفيدا بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص
الذين يعلمون الاجماع وكيفيته كذا قيل **قوله** ان قلت
هذا مناف آه يعني قد سبق في وجه الحصر اسباب العلم في
الثلثة ان العقل ليس آلة غير المدرك حيث قال السبب
ان كان من خارج فهو الخبر والا فان كان آلة غير المدرك
فهو الحواس والا اي وان لم يكن آلة غير المدرك فهو العقل

مبحث العقل

العقل وتعريفه ههنا يدل على انه آلة غير المدرك لانه قال
قوة للنفس بها تستعد فانه صريح في ان المدرك هو النفس
والعقل واسطة لها في ادراكها مغايرة لها ضرورة ان قوة
الشيء ليست عينه **قوله** قلت آه حاصل الجواب انا لا نسلم
انه يفهم من التعريف ان العقل آلة للنفس فان المفهوم
منه ان العقل قوة ووصف للنفس بسببها تستعد للادراك
ووصف الشيء لا يسمى آلة لذلك الشيء اصلا وهو الظاهر اذ
لا يقال في العرف واللغة ان حرارة النار آلة لاحراقها بل انما
يطلق الآلة على الامر الذي هو مغاير للفاعل في الوجود
واسطة في وصول اثره الى منفعله واما اطلاق الآلة على
العلوم الآلية كالمنطق مثلا مع انها من اوصاف النفس
فلعله اطلاق مجازي والا فالنفس ليست فاعلة للعلوم الغير
الآلية لتكون تلك العلوم واسطة في وصول اثرها اليها
لكن بقي ان اطلاق الآلة على العقل بمعنى القوة شايع في
عباراتهم كما وقع في كشف الكبير في بحث الاهلية مرارا كثيرة
وح ان يكون ذكر غير المدرك في وجه الحصر مستدركا اذ يكفي ان
يقال ان كان السبب خارجا فهو خبر والا فان كان آلة
فهو الحواس وان لم يكن آلة فهو العقل فالظاهر عن عبارة
الشارح ان مقصوده نفي كونه غير المدرك فان النفي متوجه الى

القيد وانما نفى الغيرية عنه مع كونه مغايرا للنفس مسامحة باعتبار
ان له مدخلا تاما في الادراك فانه سلطان القوى المدركة
فكانه المدرك ونظيره قولهم القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة
كذا افاده بعض الفضلاء فلا يخلو عن تعسف **قوله** واما
جعل الغير اي واما الجواب عن السوال المذكور بان المراد بالغير
المذكور في وجه الحصر الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه في
الوجود عن الآخر فالمعنى ان لم يكن آلة يمكن انفكاكه في
الوجود عن المدرك فهو العقل ولا شك ان نفي الغيرية عن
العقل بهذا المعنى لا ينافي كونها قوة ووصفا للنفس لان
وصف الشيء ليس مغايرا له بهذا المعنى كما انه ليس عينه
فبعيد عن الفهم اذ المتبادر من اطلاق الغير هو اللغوي
اعني ما يكون مغايرا له في المفهوم وعلى تقدير التسليم فهو غير
صحيح لان نفي الغيرية بالمعنى المذكور انما هو عن الصفات
القديمة واما الصفات المحدثة فهي مغايرة لموصوفاتها
لانه يمكن وجود احدهما مع عدم الآخر بان تنعدم الصفة
ويبقى الموصوف على ما سيجيء التفصيل ان شاء الله تعالى والعقل
مع النفس كذلك **قوله** هذا هو النفس بعينها اذ هو الذي يدرك
الغائبات والمحسوسات جميعا واما العقل مغاير للنفس فلا
يدرك به الا الغائبات اذ ادراك المحسوسات بالحواس هذا لكن

لكن قوله يدرك به صريح في انه مغاير للنفس لان النفس مدركة
لا مدرك به اللهم الا ان يراد المغايرة الاعتبارية او
يجعل الباء زائدة من قبيل وكفى بالله وكيلا ولكان ان يقرأ
قوله يدرك على صيغة المعلوم ويكون مسندا الى الغائبات
ويجعل الادراك بمعنى الانكشاف والباء في قوله به للتعدية
فيكون المعنى جوهر تنكشف به الغائبات بالوسائط آه واعلم ان
الشارح ذكر في التلويح في بحث الاهلية ان العقل يطلق على
القوة التي بها الادراك وعلى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالجسم
تعلق التدبير والتصرف وهو المشار اليه بقوله عليه السلام
اول ما خلق الله تعالى العقل وان حال نفوسنا بالاضافة
اليه حال ابصارنا بالاضافة الى الشمس فكما ان باضافة نور
الشمس يدرك المبصرات كذلك باضافة نوره يدرك المعقولات
فالظاهر ان يجعل التعريف المذكور تعريفا للعقل بهذا المعنى
وانما ضعفه لان هذا المعنى ليس بمراد ههنا لان الكلام
في العقل الذي هو من صفات المكلف وسبب لحصول
علمه **قوله** والعرف واللغة يعني ان العرف واللغة يدل على
مغايرة النفس والعقل فلذلك قال قيل اشارة الى ضعفه
اقول هذا انما يتم لو كان القائل بهذا المعنى منكرا لاطلاق
العقل على القوة المذكورة واما لو كان قائلا بها ويكون مقصوده

من هذا التعريف انه يطلق العقل على النفس ايضا كما يطلق
على قوتها كما يدل عليه قوله عليه السلام اول ما خلق الله تعالى
العقل فقال له اقبل فاقبل الحديث فلا خفاء الاولى ان يحمل
انما اورده الشارح بقيل اشارة الى انه هذا المعنى غير مراد ههنا لانه
ليس سببا للعلم **قوله** عدم تقييده آه يعني عدم تقييد العلم بالقطعي
والاستدلالي او نحوهما بان يقول يفيد العلم في الالهيات او
في معرفة الصانع مع اتيانه معرفا بلام الاستغراق اشارة
الى العموم يعني انه سبب لجميع انواع العلم فان قيل ما
قال الفاضل المحشي يوهم ان عدم تقييده اشارة الى الاطلاق
لا الى العموم لان معنى الاطلاق عدم التقييد ومعنى العموم
الشمول والذي يفهم من عدم التقييد هو الاول دون
قوله ففيه رد الفرق من المخالفين فتخصيص الشرذمة السمنية
والبراهمة وبعض الفلاسفة فان الاولى منهم المنكرون
لافادته مطلقا والثانية المنكرون لافادته سوى الهندسيات
والحسابيات والثالثة لافادته في النظريات فقط والرابعة لافادته
في الالهيات فقط والخامسة لافادته في معرفة الله فقط
قوله هذا دليل بعض الفلاسفة يعني ان المراد بقوله بناء
على كثرة الاختلاف آه كثرته في الالهيات فهو دليل الفلاسفة
المنكرين لافادته فيها فقط كما هو المذكور في المواقف

المواقف وليس دليلا للسمنية لان دعويهم عام شامل جميع
النظريات من العدديات والهندسيات وغيرهما والدليل مختص
بما عداهما اذ لا كثرة اختلاف فيهما فلو جعل دليلا لهم لم يكن
مثبتا لدعويهم **قوله** لان هذه النسبة آه لما كان قولهم النظر
الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات يجب ان يكون مسئلة من مسائل
النظر لا الالهيات فافادة النظر للعلم بهذه النسبة لا تكون منافيا
لدعويهم اثبت كونه من الالهيات بقوله لان هذه النسبة عدم
معلوميته آه لتحقق التناقض وحاصله ان هذا الحكم في الحقيقة
حكم من الالهيات لانه راجع الى ان ذات الله تعالى وصفاته لا تعلم
بالنظر فلعلها النظر فيه بانه لو كان ذات الله تعالى وصفاته
معلوما بالنظر ثبت لما كثرة الاختلاف وتناقض الآراء فيه
لكن اللازم منتف وكذا الملزوم مثله نظرا في الالهيات فلو كان
مفيدا للعلم به لكان النظر مفيدا للعلم في الالهيات فيتناقض
والفرق بين الاحكام الايجابية والسلبية في افادة النظر فيما
لا يرضى لسماعه الآذان الكريمة **قوله** لكن يرد آه يعني على هذا
الجواب انه انما يلزم التناقض لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيئا من
العلم والظن واما اذا اعترفوا بافادته الظن على ما نقل عن
الامام من انه لا نزاع لاحد في افادته الظن وانما الخلاف في
افادته اليقين فلا تناقض اذ لهم ان يقولوا ان نظرنا هذا

يفيد الظن بان النظر لا يفيد اليقين في الالهيات ولا العلم
بها حتى يناقض **قوله** يرد عليه آه حاصله انه لا نسلم انه لو افاد
شيئا ما لم يكن فاسدا لجواز ان يكون فاسدا في نفسه ومفيدا
لالزام الخصم فانه معترف بان النظر يفيد العلم فهذا النظر
يفيد العلم عنده بانه لا يفيد العلم والحجج الالزامية اعني المركبة
من المقدمات المسلمة عند الخصم شايعة في الكتب والقول
بعدم افادتها الالزام بعدم صدقها في نفس الامر قول بلا
دليل لا يعبأ به **قوله** هذا انما ينفي العلم آه اشارة الى ايراده
الاعتراض على قوله فان قيل آه وحاصله ان هذه الشبهة
لا تستلزم المدعى لانه على تقدير تمامها انما يدل على امتناع
العلم بان النظر يفيد العلم لا انه ليس مفيدا في نفسه لان حاصله
ان كون النظر مفيدا لا يمكن ان يكون ضروريا حاصلا بدون
الاستدلال ولا ان يكون نظريا حاصلا بالاستدلال ولا شك
انه انما يلزم منه ان لا يكون كون النظر مفيدا حاصلا اصلا
وهو لا يستلزم عدم كونه مفيدا في نفسه والمدعى الثاني **قوله**
لكن القايل آه اشارة الى دفع الاعتراض المذكور يعني ان
القايل بالافادة يدعي العلم بها ايضا اذ مقصوده الاستدلال
وهو انما يترتب على العلم ولانه لا يمكن دعوى شيء بدون
العلم به والمنكر ينكرهما معا اي يدعي ان كون النظر مفيدا

مفيدا غير معلوم لنا وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء نفس الافادة
او بانتفاء العلم بها فاذا افادت الشبهة المذكورة انتفاء العلم
ثبت مدعى المنكر وخلاصة الجواب انا لا نسلم ان مدعى المنكر نفي
نفس الافادة بل نفي العلم بها وهو اما بعدم الافادة او بعدم
العلم بها ولا يخفى عليك انه لو تمت هذه الشبهة لزم ثبوت
نقيض ما ادعى المنكر الا ان يدعي الظن دون العلم **قوله**
اثبات افادة النظر آه يعني ان الكلام على تقدير المضاف
والمعنى انه يلزم اثبات افادة النظر المخصوص العلم بافادة
ذلك النظر المخصوص له لان اثبات القضية الكلية اعني كل
نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص موقوف على افادة العلم
بها والاشكال ان حكم هذا النظر اعني كونه مفيدا مندرج تحت
الكلية المذكورة فاثبات تلك القضية الكلية بالنظر المخصوص
يستلزم اثبات حكم هذا المخصوص بنفس افادته العلم
وانه اثبات الشيء بنفسه ~~[illegible]~~ **قوله** وقد يتوهم آه
حاصل هذا الجواب ان اللازم مما سبق اثبات افادة النظر
المخصوص ولا نسلم انه اثبات الشيء بنفسه لان معنى اثبات
الحكم بالنظر ان العلم به يستفاد من النظر بان يعلم المقدمات
المرتبة هكذا فيعلم هذا الحكم وهذا انما يتوقف على كون النظر
مفيدا لا على العلم بافادته الا ترى انه يحصل كثيرا من النتايج

من الانظار الصحيحة مع الغفلة عن كونها مفيدة للعلم فلا نم
على تقدير اثبات تلك القضية الكلية بالنظر المخصوص استفادة
العلم بان النظر المخصوص مفيد من نفس الحكم بكونه مفيدا ولا
خلل في استفادة العلم بالافادة من نفس افادته لعدم لزوم
اثبات الشيء بنفسه **قوله** وقد زيف الشارح آه حاصل تزييفه ان العلم
بان النظر مفيد انما يستفاد من العلم بذلك النظر والعلم بافادة
فلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته فيعود المحذور
المذكور لان النتيجة لازمة للدليل والعلم باللازم انما يلزم من
العلم بالملزوم والعلم بتحقق اللزوم ولذا شرط الشيخ في الانتاج
التفطن بكيفية اندراج الاصغر تحت الاوسط ليتحقق له
العلم بكيفية افادته وما ذكرت من انا نحصل كثيرا من العلوم
بانظار صحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة لا يدل على عدم
العلم بالافادة بل على عدم العلم بالعلم بالافادة كيف ولو لم يكن
العلم بالافادة لما حكمنا بافادتها لتلك النتائج **قوله** اي توقف
الشيء على نفسه آه يعني ليس المراد من الدور معناه الحقيقي وهو
توقف الشيء على ما يتوقف عليه لعدم وجود التوقف من
الجانبين ههنا بل المراد لازمه اعني توقف الشيء على نفسه اذ
هو اللازم من توقف افادة النظر على افادته قال بعض
الفضلاء معنى قوله واندوره انه يستلزم الدور الحقيقي

الحقيقي لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر
المخصوص موقوف على العلم بافادته لها والحال ان العلم
بافادة هذا النظر موقوف على العلم بتلك الكلية لانه من
فروعها والعلم بالفروع مستفاد من العلم بالاصل بضم
الصغرى السهلة الحصول اليه بان تقول هذا النظر صحيح وكل
نظر صحيح فهو مفيد فهذا مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على
معناه المجازي اقول فيه بحث لانا لا نم ان العلم بافادة
النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية وكون
العلم بالفروع مستفادا من الاصل بجعله كبرى السهلة
الحصول انما يدل على استلزامه اياه واين الاستلزام
من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين
وليس موقوفا عليه لجواز ان يحصل بوجه آخر نعم ان
توقف الشيء على نفسه لازم لانا اذا اثبتنا الكلية بالنظر
المخصوص فقد اثبتنا حكمه بنفسه وذلك ظ فلذا حمله
المحشي على المعنى المجازي **قوله** حاصله انا نثبت الكلية آه
يعني لا نم انه يلزم من انحاء اثبات افادة النظر بافادة
النظر اثبات الشيء بنفسه لان المثبت هو افادة ا النظر من
حيث كونه نظرا والمثبت هو افادته من حيث ذاته
لانا نثبت القضية القائلة ان كل نظر صحيح مفيد بالقضية

الشخصية القائلة ان هذا النظر من حيث ذاته مفيد او
مثبت لتلك الكلية هو النظر المخصوص من حيث ذاته
من غير ان يكون معبرا بعنوان النظر حتى لو فرض انه ليس
من افراد النظر كان ايضا مثبتا لتلك الكلية فيكون موقوفا
عليه افادته من حيث ذاته واللازم من اثبات تلك
الكلية بالقضية الشخصية اثبات الحكم بافادة النظر المخصوص
من حيث كونه نظرا لاندراج هذا النظر تحتها انما هو من
حيث كونه نظرا فيكون هو موقوف افادته من حيث كونه نظرا
ولا دخل فيه لتغاير المثبت والمثبت بالاعتبار هذا خلاصة
بحث واما بيان انه يجوز ان يكون القضية الشخصية من
حيث اخذه بعنوان الشخصية ضروريا وبعنوان
الكلية نظرية فلا دخل له في الجواب ولذا لم يتعرض له
الشارح ومقصوده دفع ما يورد من ان هذه القضية
الشخصية لا يكون ضرورية لدخولها في تلك الكلية فيكون
نظرية ثابتة بافادة نظر آخر لها ويتكلم فيه ايضا فاما
ان يذهب ويعود فيلزم الدور او التسلسل وحاصل
الدفع ان تلك القضية الشخصية ضرورية اذا اخذ
موضوعها من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه
نظرا وهي بهذا الا[illegible]عتبار مثبتة على صيغة

صيغة اسم فاعل غير مندرجة تحت الكلية ونظرية اذا اخذ
موضوعها بعنوان الكلية اي من حيث كونه نظرا وهي
بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم مفعول مندرجة تحت
الكلية ولا محذور في ذلك فان القضية تختلف بداهة
وكسبا باختلاف العنوان فان قولنا خالق العالم موجود
نظري وقولنا [illegible] واجب الوجود موجود بديهي قوله و
الاولى ان تق آه يعني ان قوله باول التوجه يدل على ان
المراد ما لا يحتاج الى سبب اصلا وقوله من غير احتياج
الى التفكر يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى النظر فاول
تفسير البديهة مناف للآخر فالاولى ان تق ما لا يحتاج
الى سبب اصلا اذ العلم الحاصل باول التوجه لا يحتاج
الى سبب من الاسباب سوى [illegible] التوجه وانما قال
والاولى لانه يمكن ان المراد بالتفكر المعنى اللغوي ح
فالمعنى من غير احتياج الى ملاحظة امر آخر من فكر او حس
او تجربة قوله وجعل تفسير الاول التوجه آه يعني جعل قوله
من احتياج الى تفكر تفسيرا وبيانا لاول التوجه فليس
المراد باول التوجه ان لا يحتاج الى شيء اصلا كما انه
ظاهر بل ان لا يحتاج الى الفكر والترتيب للاملائمة تفسير
الشرح لانه يدل على ان المراد بالضروري ما لا يكون

لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله حيث في الاكتسابي
المقابل له بما لا يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله
ولا الصحاح آتق ان ما حصل من غير تفكر ونظر فهو حاصل
بدون مباشرة الاسباب لجواز ان لا يكون حصوله بالحدس
والتجربة الحاصلتين باستعمال الحس قال بعض الافاضل
فيه بحث لان ما حصل بالحدس والتجربة خارج عن المقسم
فان كل ذلك مما له تعلق بما سوى العقل من حس و
التكرار اقول هذا مخالف لما مر في وجه حصر الاسباب في الثلثة
من ان الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات مرجع الكل
الى العقل فان المفضي الى العلم اما مجرد التفات او انضمام
حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فانه صريح في ان ما
ثبت بالحدس والتجربة داخل فيما ثبت بالعقل وانما
قال لا يلايم تقرير الشارح لانه لا يلايم لما قرره البعض
من ان ما حصل بعد استعمال الحس فهو حاصل بدون
مباشرة الاسباب بمعنى ان مباشرة الاسباب ليس
مستقلا في حصوله كما لا يخفى **قوله** الظ من عبارة المص
آه يعني ان الظ من مجموع عبارة المص ره وتقرير الشارح ره
حيث ذكر المص الضروري في مقابلة الاكتسابي وفسره
الشارح بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ان

ان الضروري ههنا في مقابلة الاكتسابي المفسر بما ذكر ومعناه
ما لا يكون حصوله بمباشرة الاسباب وهذا هو الموعود
بقوله وستعرفه ورد على ما هو الظ ان المص الذي
ذكره للضروري ليس موافقا له بالمعنى المذكور لان
حصوله موقوف على الالتفات المقدور وتصور
الطرفين المقدور لكونه كسبيا فلا يصدق عليه انه
حاصل بدون مباشرة الاسباب بالاختيار وقيل ان
المراد ما لا يكون تحصيله مقدورا بعد الالتفات وتصور
الطرفين كما سيشير اليه تمثيله بمباشرة الاسباب
بصرف النظر في الاستدلاليات وتقليب الحدقة والاصغاء
في الحسيات ولا يخفى انه تكلف مع انه يلزم ان يكون الضروري
والكسبي قسمين للتصديق دون التصور والاصطلاح
على خلافه **قوله** وانه يلزم آه عطف على قوله ان المص
المذكور اي ورد على ما هو الظ انه يلزم على تقدير ان
يكون الضروري ما يكون حاصلا بدون مباشرة الاسباب
ان يكون حال بعض العلوم من التجربيات والحدسيات
متروك البيان مع انه من العلم الثابت بالعقل
على ما صرح به الشارح ره في وجه حصر الاسباب ضرورة انه
ليس بضروري لعدم حصوله باول التوجه لتوقفه

على الحدس والتجربة ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال
والكسبي من العلم الثابت بالعقل ثابت بالاستدلال
وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قال الفاضل الچلبي من انا لا
نم ان الحدسيات والتجربيات متروكة البيان لدخولها في
الكسبي فان المراد بالكسبي ما يكون لمباشرة الاسباب مدخل
فيه ولا شك ان لاستعمال الحس وتكرار المشاهدة
مدخلا فيهما على ما بين في محله لان الكسبي من العلم
الثابت بالعقل ما يكون بالاستدلال كما يدل عليه
قول المصنف وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي
وان كان الكسبي مطلق ما يكون حاصلا بمباشرة
الاسباب فتأمل ويمكن ان تحقق ان التجربيات والحدسيات
داخلة في الضروري لان حصولهما وان كان
بواسطة الحدس والتجربة لكن توسطهما غير ملحوظ
عند المشايخ لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلهما على ما مر
في وجه حصر الاسباب ولذا جعلوها مما ثبت بالعقل و
ان كان لاستعانة بالحس و [illegible] التجربة مدخل فيهما
قوله والاولى آه يعني ان الاولى ان المراد بالبديهة
عدم توسط النظر فالمعنى ما ثبت منه بدون توسط
النظر فهو ضروري فيشمل الوجدانيات والحدسيات و

والتجربيات وقضايا قياساتها معها ويكون الاستدلالي والاكتسابي
مترادفين وانما قال والاولى آه اشارة الى ان ما ذكره
الشارح ايضا صحيح ولعل الوجه ما بيناه **قوله** كلمة ما عبارة
بمعنى ان المراد العلم الحاصل بقرينة ان الضروري من
اقسام العلم الحادث والحدوث يستلزم الحصول لا ما يعم
الحاصل وما من شانه الحصول وان لم يحصل فلا يرد
النقض بالعلم بحقيقة الواجب فانه وان كان يصدق
عليه انه علم من شانه الحصول وليس تحصيله مقدورا
للبشر على ما هو مذهب اهل الحق من ان العلم بحقيقته تعالى
ممكن غير حاصل بمباشرة الاسباب بمعنى انه لم يجر عادته تعالى
بخلقه بعد استعمال اسباب العلم الا انه ليس بحاصل
بالفعل فمن قال ان النقض بالعلم بحقيقة الواجب
انما يرد على مذهب من قال انه ممتنع العلم بحقيقته
لم يأت بشيء الا ان القى بل بامتناع العلم بحقيقته تعالى
ونبذ من المتأخرين والمعرفون بهذا التعريف جمهور
المتكلمين قال بعض الفضلاء الحصول معتبر في ماهية
العلم فلا حاجة الى التقييد بالحاصل واطلاق العلم على ما
ليس بحاصل لا يجوز سيما على ما ليس من شانه ان
يحصل انتهى اقول اعتبار الحصول في ماهية العلم انما يظهر

على ما عرفه الحكماء من انه الصورة الحاصلة واما على ما عرفه
المتكلمون من انه صفة توجب تميزا وتنكشف به آه فغير ظ
لجواز ان يكون تلك الصفة حاصلة وغير حاصلة وعلى تقدير
التسليم فاطلاق العلم على ما من شأنه ما يحرز شايع فيما
بينهم فيجوز ان يكون التقييد لدفع ذلك الايهام واما ان
العلم بحقيقة الواجب ليس من شأنه الحصول فهو مذهب
الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور على خلافه كما صرح به
في شرح المواقف **قوله** لكن مرد آه يعني ان شارح المواقف
عرف الضروري بما عرفه الشارح وادرج الحسيات فيه وبيّن
وجه الادراج بان وجه الحسيات ليست حاصلة بمجرد الاحساس
المقدور لنا والا لازم الجزم في جميع الموارد مع تخلفه في
وجدان الصفراوي السكر مرا او رؤية الاحول الواحد
اثنين ونحو ذلك بل لا بد لحصولها مع الاحساس من
امور اخر تضطر العقل الى الجزم بسبب تحقق تلك الامور
في بعض المواضع دون بعض وتلك الامور غير مقدورة
لنا اذ لا نعلم بتفاصيلها ولا زمان حصولها اجمالا
قبل الاحساس او مع الاحساس ولا كيفية حصولها فلو
كانت مقدورة لنا لكانت معلومة لنا بخلاف النظريات
فانها حاصلة بمجرد النظر المقدور لنا وليس لامر آخر

آخر مدخل فيها والقول بانه يجوز ان يكون ههنا امور يتوقف
عليها حصول الجزم ولا نعلمها سفسطة تخالف صريح
العقل والا فيجوز ان يكون البديهيات الاولية ايضا موقوفة
على امور لا نعلمها وفيما قررنا لك اشارة الى دفع شبهة
اوردت في هذا المقام تركناها صونا عن اطالة الكلام
قوله وجوابه ان الشارح حاصله ان من ادرج الحسيات
في الضروري عرفه بما لا يكون القدرة مستقلة في حصوله
والكسبي عرفه بما يكون القدرة مستقلة فيه فتدخل الحسيات
في الضروري لتوقفها على امور غير مقدورة كما مر ومن
ادرج الحسيات في الكسبي عرفه بما يكون للقدرة دخل في حصوله
والضروري بما لا يكون كذلك فتدخل الحسيات في الكسبي لحصولها
بالاحساس المقدور فان قيل كون القدرة مستقلة في
الحصول خلاف المذهب وان النظريات قد تتوقف على
مبادي ضرورية فلا يكون القدرة مستقلة في حصولها
لتوقفها على المبادي الغير المقدورة قلنا عن الاول
المراد بالاستقلال الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبي
يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضروري ليس كذلك و
عن الثاني ان اللازم مما ذكر ان يكون الامور التي يتوقف
عليها العلم الكسبي غير مقدورة لا ان يكون نفس العلم به غير

مقدور قوله وجه التناقض آه حاصله جعل الضروري اولا
متقابلا للكسبي ثم جعل قسما من قسيمه اعني الحاصل بنظر
العقل فيلزم كون القسيم للشيء قسما من قسمه وهو يستلزم
التناقض اذ يستفاد من الاول ان الضروري ليس بالكسبي
ومن الثاني انه الكسبي وحاصل الدفع منع لزوم ما ذكر التغاير
بين القسيم والقسم قوله وليت شعري آه يعني ان دفع
التناقض فرع تخيله وههنا لا يتخيل التناقض وان جعل
للضروري معنى واحدا وهو ما يقابل الكسبي لانه انما يلزم
لو كان المفهوم من عبارة البديهة ان الحاصل بنظر العقل
المنقسم الى الضروري والاستدلالي قسم من مقابل له وليس
كذلك لانه قد مر انه لا يتصور حصول العلم سواء كان ضروريا
او نظريا بدون سبب من الاسباب وصاحب البداية قسم العلم
الحاصل بسبب من الاسباب الى ما يحدثه الله تعالى في العبد بلا توسط
اختياره وصرف اسبابه والى ما يحدثه بتوسط الاختيار وصرف
الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الشاملة للاسباب
المباشرة وغيرها المتحققة في الضروري والاستدلالي على ما هو الظاهر
من قوله واسبابه اي اسباب العلم من غير تقييد بالمباشرة
وغيرها الى ثلثة اقسام ثم قسم الحاصل بالسبب الحاصل منها
وهو نظر العقل اي توجهه وملاحظته الى الضروري والاستدلالي

الاستدلالي ولا شك انه لا يلزم من ذلك كون قسيم الشيء قسما منه
اوليس نظر العقل من الاسباب المباشرة حتى يكون العلم
الحاصل به حاصلا بالسبب المباشر فيكون داخلا في الكسبي ويكون
الضروري قسما منه فيلزم التناقض بل هو شامل
لنظر العقل وتوجهه الذي لا يكون على وجه المباشرة كما
في الوجدانيات كالعلم بوجوده وتغير احواله فانها حاصلة
بملاحظة العقل التي ليست بمقدورة للعبد ويكون على
وجه المباشرة كما في النظريات والبديهيات التي سوى الوجدانيات فانها
حاصلة بملاحظة العقل التي هي حاصلة بالقصد والاختيار
فما حصل منه بدون المباشرة يكون ضروريا وما حصل
منه بالمباشرة يكون نظريا بالمعنيين المذكورين اولا
هذا نهاية تحرير كلام المحشي قوله ولو سلم آه فيجوز آه اي
لو سلم ان المقسم هو الاسباب المباشرة لكنه يجوز بين
المقسم والقيود التي حصلت الاقسام المختلفة بسببها
عموم من وجه فيجوز ان يكون نظر العقل الذي لاجل
تقييد السبب المباشر به حصل قسم منه اعم من وجه من السبب
المباشر فان نظر العقل متحقق في الوجدانيات وليس سببا مباشرا
والسبب المباشر متحقق في الحسيات والخبر الصادق وليس
بنظر العقل وكلاهما متحققان في النظريات والقسم للضروري

والاستدلال في قوله ثم الحاصل بنظر العقل ضروري يحصل
باول التوجه آه هو العلم الحاصل بالاعم اي بنظر العقل الاعم
ان من السبب المباشر وغيره فلا يكون الضروري داخلا
في الكسبي فلا يلزم التناقض اصلا ومما حررنا لك اندفع
ما قيل لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه
تعرف ذلك من ملاحظة مفهوم التقسيم والمراد بقولنا
الحيوان اما ابيض او اسود والحيوان اما حيوان
ابيض او اسود لانه وان لم يجز ان يكون بين المقسم و
الاقسام عموم من وجه لكنه جائز بين المقسم وقيود الاقسام
بل متحقق الا ترى ان الابيض الذي هو قيد محصل
تقسيم الحيوان اعم من الحيوان وهذا القدر يكفينا كما
لا يخفى قوله نعم يرد على التقسيم الثاني آه يعني نعم ان الضروري
في التقسيم الثاني محمول على ما يحصل بدون فكر لكن لا
بسبب انه لو لم يحمل عليه يلزم التناقض بل لاجل انه
لو حمل على ما يحصل باول التوجه من غير سبب مباشر لم
يصح حصر ما يحصل بنظر العقل في الضروري والاستدلالي
لخروج الحدسيات والتجربيات ضرورة انهما حاصلتان بنظر
العقل وليستا بداخلتين في الضروري لعدم حصولهما
باول التوجه لتوقفهما على الحدس والتجربة ولا في الاستدلالي

الاستدلالي لعدم احتياجهما الى نوع التفكر فيحتاج في دفعه
الى حمل قوله من غير احتياج الى تفكر تفسيرا لاول التوجه
فيحصل للضروري معنى آخر وهو ما يحصل بدون فكر
فالباعث على حمل الضروري على معنى آخر ليس لزوم
التناقض على ما ظن بل عدم استقامة الحصر وانما
لم يحمل التفكر في قوله من غير احتياج الى تفكر على المعنى اللغوي
اي من غير احتياج الى السبب من الاسباب المباشرة فلكون
الحدسيات والتجربيات داخلة في الاستدلالي ولم يحصل
للضروري معنى ثالث لان تمثيل الضروري الحاصل
باول التوجه بقوله الكل اعظم من الجزء يأبى عن ذلك
لاحتياجه الى الالتفات المقدور وتصور الطرفين
المقدور ومما حررنا ظهر ان ما قال الفاضل المحشي
وانت خبير بان هذا الكلام اعتراف منه بان الحدسيات
والتجربيات وسائر الضروريات المقدورة داخلة في
الضروري ولا شك ان الضروري باعتبار كونه
مقدورا حاصلا بمباشرة الاسباب قسم من الاكتسابي
وقد كان الضروري عنده قسيما للاكتسابي فلزم
ان يكون قسيم الشيء قسما منه فيحتاج الى الجواب انتهى
بعيد عن المقصد بمراحل اذ ليس المقصد ان الضروري

بالمعنى الاول شامل للحدسيات والتجربيات وساير الضروريات
المقدورة بل مقصوده ان ما ذكره الشارح من ان في حمل
الضرورى على المعنى الثاني دفع للتناقض ليس بصحيح لعدم
التناقض في كلامه بل فيه دفع لبطلان الحصر واين
هذا من ذاك واعلم ان مقصد المحشي من قوله وليت
شعري كيف يحتمل التناقض ان من لاحظ عبارة التنبيه
كما ينبغي لا يحتمل التناقض الذي يفضي الى اعتبار المعتبين
الضرورى نعم فيه ايهام التناقض لكنه يرتفع بادنى
تأمل قوله فيحتاج الى دفعه يعني لو كان الالهام من
الاسباب المفيدة بالنسبة الى عامة لبطل حصر الاسباب
العامة في الثلثة ويحتاج في دفعه الى ما يحتاج في دفع النقض
بالحدس والتجربة والوجدان وهو انه ليس لهم غرض
متعلق بتفاصيلها ولما كان الحاكم في جميع ذلك العقل
او رجوعه الى العقل وان كان باستعانة من الحس والتجربة
والوجدان والالهام لكنه ليس سببا لعامة الخلق فلا
يكون داخلا في المقسم الاسباب العامة لساير الخلق
فلا احتياج في دفعه الى ما ذكر قوله الا ان تخصص الصحة
آه لان الالهام ليس من اسباب المعرفة بفساد الشيء
ايضا والتخصيص توهم كونه من اسبابها قوله وجوابه آه

وجوابه آه لان المتبادر من اطلاق الصحة ضد
الفساد والمرض قوله وفيه استدراك لانه يكفي
ان يقال من اسباب المعرفة بالشيء وقيل المعرفة
تشمل التصور والتصديق والكلام ههنا في التصديق
فادراج لفظ الصحة اشارة الى هذا قوله وايهام
بخلاف المقصود لان الصحة تطلق على ما يقابل
الفساد وعلى ما يقابل المرض وعلى الثبوت وعلى
مطابقة الشيء للواقع ففي ارادة الثبوت منها بلا
قرينة ايهام خلاف المقصود قيل المراد بالشيء الحكم
الذي هو الوقوع واللاوقوع ومعنى الصحة
مطابقته للواقع وقد فسرها في شرح المقاصد في
بيان معنى الصدق والكذب فظهر ان لصحة الصحة و
فايدة او ادراجها الاشارة الى ان المراد بالمعرفة التصديق
انتهى ولا يخفى ان ما ذكره المحشي رد بقوله وجوابه آه
مردود عليه ايضا فان حملها على معنى المطابقة خلاف
المتبادر وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة بمعنى
العلم يكون المطابقة معتبرة في مفهومه وايهام
خلاف المقصود قوله كلمة كان ههنا غير مرضية لانه
قد جزم الشارح فيما سبق بان العلم عندهم لا يطلق

صحة بدل

على غير اليقينيات حيث حمل التجلي على الانكشاف التام بمعنى
عدم احتمال النقيض حالاً ومآلاً فلا معنى لايراد
كلمة كان المشعرة بالظن قوله فتامل وجه التامل
ان عبارة المصنف لا تدل عليه صريحا والعلم قد يطلق
بمعنى الادراك مطلقا فيشملهما على ما شعر به قوله
فيما سبق ولكن ينبغي ان يحمل التجلي آه حيث عمم
التعريف اولاً وخصصه ثانيا فان قيل حصر الاسباب
في الثلثة قرينة صريحة على ان ليس المراد بالعلم مطلق
الادراك لان اسبابه كثيرة كالخبر المقرون والالهام
وخبر الآحاد والروايات قلت يجوز ان يكون الحصر
للاسباب المتعددة بها المفيدة للعلم بلا تخلف وبهذا القدر
تكفينا لايراد كلمة كان قوله اشارة الى وجه التسمية
مبحث العالم
اى انما ذكر بهذا القيد في التعريف اشارة الى وجه التسمية
والمناسبة فان العالم مشتق من العلم والعلم بمعنى
العلامة ثم غلب فيما يعلم به كالخاتم لما يختم به ثم غلب
على ما سوى الله تعالى من الموجودات لانه مما يعلم به الصانع
قوله وليس من التعريف آه اى ليس جزءاً من التعريف
حقيقة عند الشارح والا يلزم الاستدراك لانه حمل
الغير على المعنى المصطلح فيخرج الصفات وصار التعريف

التعريف جامعا ومانعا بدونه والمشهور انه جزء منه
بناء على حمل الغير على المعنى اللغوي واخراج الصفات
به اذ لا العلم بها الصانع وظني ان المشهور لو لا
حمل الغير على المصطلح لبعيد عن الفهم وعلى تقدير التسليم
يلزم الاستدراك قوله من الموجودات اذ الغير المصطلح
لا يطلق عندهم الا على الموجود قوله نحو عالم الاجسام آه
يعني لما كان تعريف العالم بما ذكره موهما بخلاف
المقصود من وجهين الاول اطلاق جواز العالم على الجزئيات
فانها الموجودة بالذات والثاني اختصاص اطلاقه
على المجموع حيث اورد صيغة الجمع وقال من الموجودات
بيانا للموصول ازاله بقوله نحو عالم الاجسام فان في
اتيانه الامثلة عن الاجناس (اى ازالة الوهم الاول) اشارة الى عدم جواز
اطلاقه على الجزئيات فمعنى قوله من الموجودات من اجناس
الموجودات وفي اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس
اشارة الى انه اسم موضوع للقدر المشترك بينها وبين
جميع الاجناس اعني كونه ما سوى الله تعالى فان القول
بتعدد الوضع بحسب كل جنس كلفظ العين قول بلا
دليل وكذا جعل الوضع عاما والموضوع له خاصا فانه
مخصوص بمواضع عديدة واذا كان موضوعا للمعنى

واحد مشترك بين جميع الاجناس يجوز اطلاقه على كل واحد
منها وعلى كلها اطلاق الكلي على جزئياته كاطلاق الانسان
على كل من زيد وعمرو وبكر وعلى كلها قوله لانه اسم للكل
عطف على قوله اسم للقدر المشترك اي فيه اشارة الى انه
ليس اسما للمجموع والالما صح جمعه كما في قوله تعالى رب
العلمين والقول بالاشتراك بين الكل وكل واحد خلاف
الاصل لا يصار اليه بلا ضرورة داعية اليه قال الشريف
في شرح الكشاف هو اسم لكل جنس وليس اسما للمجموع
بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء فيمتنع جمعه انتهى فان
قيل عبارة المصنف صريحة في ان العالم اسم للمجموع حيث
قال بجميع اجزائه دون جزئياته ففي تفسير كلام المصنف
بما ذكره نوع حزازة قلت لا نسلم ذلك فان قوله العالم
بجميع اجزائه حادث قضية كلية معناه كل جنس يصدق
عليه مفهوم العالم بجميع اجزائه حادث ففيه اشارة الى ان
كل جنس من الاجناس حادث مع حدوث الاجزاء
التي تركب منها في الخارج ومعنى تركبه منها في الخارج
تركب جميع جزئياته منها كما ان جنس البيت مركب
من الجدران والسقف فهو ابلغ في الرد على الفلاسفة
هذا وللفضلاء في توجيه عبارة المتن وجوه تركناها

تركناها مخافة الاطناب وما ذكرته فيه اقرب الى الفهم و
الصواب قوله والمشهور ان الصورة النوعية الخ المقصود
من هذا دفع ما يتجه من انه كان على الشارح ان يقول
وصورها الكلية بالنوع والجنس فان الفلاسفة قالوا
ان الصور الجسمية للعناصر قديمة بنوعها بمعنى ان الصور
الجسمية طبيعة نوعية لا تتعدد الا بامور خارجة عنها
من كونها فلكية او عنصرية نارية او هوائية قديمة
بحسب توارد افرادها الشخصية فيجوز خلو العناصر عن
افرادها الشخصية لا عن طبيعتها النوعية وان
الصور النوعية لها قديمة بجنسها بمعنى ان الصورة ضمن
النوعية طبيعة جنسية متحققة في العناصر انواعها
المقتضية للآثار المختلفة قديمة بحسب توارد تلك الانواع
عليها فيجوز خلوها عن انواعها بطريق الكون و
الفساد وبان تخلع الهواء صورته النوعية وتلبس
الصورة النارية وبالعكس حتى جوزوا ان يكون نوع
النار حادثا بسبب الحركات الفلكية عن نوع الهواء
ولا يجوز خلوها عن طبيعتها الجنسية وحاصل الدفع
ان المشهور وان كان ان الصورة النوعية قديمة
بالجنس لكنه يشكل عليه بقاء صورة الاسطقسات

اى العناصر الاربعة فانها باعتبار تركب الجسم منها تسمى
اسطقسات وباعتبار تحليله اليها تسمى عناصر في امزجة
المواليد الثلثة اعني المعادن والنباتات والحيوانات القديمة
بالنوع فانهم صرحوا بان صور العناصر باقية على
حالها في امزجة المواليد ولذا انفصل كل واحد منها بعد
الافتراق بكثرتها وهي قديمة بالنوع عندهم يجب توارد
افرادها الشخصية من العدم الى الوجود كالحركة فيلزم
قدم الصورة النوعية المختصة بكل عنصر بالنوع لوجوب
توارد افرادها والا لم يكن المواليد قديمة بالنوع فلا
معنى لكون الصورة النوعية قديمة بالجنس وتجويز
حدوث نوع النار نعم انه يجوز الانقلاب بحسب الكون
والفساد في الافراد الشخصية من كل نوع فكان الشارح
ترك ذكر الجنس وقال ان الصور مطلقا قديمة بالنوع
ميلا الى هذا التحقيق المفهوم من الاشكال واراد بالنوع
النوع الاضافي اعني المندرج تحت آخر فيصدق على الصورة
النوعية ويكون موافقا للمشهور قوله قيده بالاضافة
آه اى قيد القيام باضافته الى العين اى الممكن احترازا
عن قيام الواجب بذاته فان معناه استغنائه
عن المحل لا ان يكون تحيزه بنفسه اذ لا تحيز للواجب

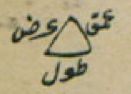
للواجب قوله ثم لا يخفى آه يعني ان تعريف قيام العين بالذات
يصدق على المركب من عين وعرض قايم بذلك العين آه
كالسرير المركب من الخشب والهيئة العارضة لها بسبب
التاليف فانه يصدق عليه انه متحيز بنفسه غير تابع تحيزه
لتحيز شيء آخر مع عدم صدق المعرف اعني قيام العين عليه
اذ المشهور انه ليس بعين فكيف يصدق عليه القيام
بالذات المختص به وبما حررنا لك اندفع ما قيل في دفع
هذا النقض من ان الوحدة النوعية معتبرة في تقسيم العالم
الى العين والعرض والصورة المفروضة انما هي من
اجتماع القسمين لان هذا الجواب انما يتم لو فرع عبارة
المحشي رح بانه يتحقق في الصورة المفروضة معنى القيام
بالذات فيكون عينا مع انه ليس بعين ويكون المقصود
ابطال انحصار التقسيم وليس كذلك بل مقصوده انه
يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات ولا يصدق
المعرف لانه مختص بالعين وهو ليس بعين وح لا
فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في المقسم كما لا يخفى و
انما قال المشهور لان بعضهم ذهبوا الى انه عين فانه
عبارة عن الاجزاء المخصوصة التي اعتبرها العقل على
وضع وهيئة مخصوصة من غير ان يكون الهيئة آه

مقومة فانها امر اعتباري غير موجود فكيف يكون جزء
من الموجود واجيب عن الاشكال المذكور بان معنى
التحيز بنفسه ان لا يكون في عروض التحيز له واسطة في العروض
والتحيز لذلك المجموع انما عرض بواسطة جزئه الذي
هو العين ولا ينتقض تعريف قيام العرض اذ لا يصدق
على ذلك المركب انه متحيز بواسطة موضوعه بل بواسطة
جزئه **قوله** اي ليس امرا آخر بل عينه اه اعلم انه قد اشتهر
فيما بينهم ان معنى وجود العرض في الموضوع ان يكون
وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع وقد فسره السيد السند
في شرح المواقف لعدم تمايز [redacted] بهما في الاشارة الحسية
والشريف فسره بان يكون وجود العرض في نفسه هو وجوده
في موضوعه وقيامه به بمعنى انه ليس وجوده امرا
آخر غير وجوده فيه وقيامه به على ما يدل عليه قوله
بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر ووجوده
في الحيز امر آخر ولذا علل امتناع الانتقال به ورده
السيد السند بانه ليس بشيء اذ يتحقق وجد السواد في
نفسه فقام بالجسم وتخلل الفاء بينهما يصحح المغايرة
بالذات وايضا امكان ثبوت الشيء في نفسه مغاير
الامكان ثبوته لغيره لانه كثيرا ما يتحقق الاول

بناء على انه يفيد [redacted] التقدم الذاتي
والتقدم بالذات مغاير للمتأخر بالذات
بحسب الذات فتدبر منه

الاول دون الثاني فان البياض يمكن ثبوته في نفسه
مع انه لا يمكن ثبوته للسواد واذا كان الامكانان
متغايرين فكيف يتحد الممكنان اعني الثبوتين ويمكن
الجواب بان عبارة الشريف محمولة على التسامح كالمشهور
والمقصود اتحادهما في الاشارة الحسية تأمل **قوله** بمعنى
البعد المفروض آه يعني ليس المراد بالطول والعرض
والعمق ما هو المتعارف اعني الابعاد الثلثة المتقاطعة
على زوايا قائمة بل المعنى الاعم وهو البعد المفروض
اولا وثانيا وثالثا لان تأليف الجسم من ثلثة اجزاء
انما يوجب حصول الابعاد بهذا المعنى بان يتألف
اثنان ويقع الثالث على ملتقاهما فيحصل
مثلث جوهري من ثلثة خطوط جوهرية فالامتداد
المفروض اولا طول وثانيا عرض وثالثا عمق **قوله**
لتحقق تقاطع الابعاد آه اي لا يمكن وجود الابعاد
المتقاطعة فيه اذ لا يجب للابعاد الثلثة فضلا عن
كونها متقاطعة كما في الكرة المصمتة والاسطوانة والمخروط
المستديرين وكذا في قوله ليتحقق الابعاد الثلثة
قوله رد بان التقاطع آه يعني اشتراط التقاطع
لا يوجب اشتراط الثمانية لحصوله باربعة بان يتألف

وجه التأمل ان تعليل امتناع الانتقال
به يأبى عن هذا التوجيه منه







اثنان ويقوم الجزء الثالث بجنب احدهما فيحصل
العرض ويقوم الجزء الرابع على الجزء الذي قام بجنبه
الثالث فيحصل العمق بان نتالف مثلا اجزاء آب
فيحصل الطول وقام بجنب ب مثلا ج فيحصل العرض
وقام على ب د فيحصل العمق فههنا ثلثة ابعاد احدها
من آب والثاني من ج ب والثالث من ب د ومتقاطعة
على نقطة ب وهي الجزء المشترك بينها وبما ذكرنا لك ظهر
اختلال عبارة المحشي فان قوله يقوم عليه رابع صفة
لقوله ثالث ولا شك ان قيام الرابع على الثالث لا
يحصل به التقاطع وان حصل به الزوايا القايمة
على هذه الصورة فلا وجه وفوقه رابع اي فوق
احدهما رابع كما في المواقف اللهم الا ان تحقق انه صفة
لاحدهما بحذف الموصول اي الذي يقوم عليه رابع
او تحقق ان احدهما لعدم تعينه في حكم النكرة فيجوز
وقوع الجملة الخبرية صفة له على نحو ما قاله الفاضل الچلپي
في حاشية المطول في بحث تقسيم التشبيه الى المجمل والمفصل
ان جملة كثر اباؤه في قولنا فلان كثر اباؤه صفة
لفلان اما بتقدير الموصول او بان علم الجنس في حكم
النكرة ثم ان تقاطع الابعاد على القوايم في الخطوط

صورة هكذا

ا ب
د ج

اباؤه جمع البدر وهو جمع بدرة والمراد بها النعمة تقدير الموصول

الخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت متجاوزة وذلك كاف
ههنا فلا يرد ما قيل انه اذا كان احد الجواهر ملتقى لم
يكن ضلع الزاوية خطا ومن الواجب ان يكون كذلك
كذا افاده بعض الافاضل **قوله** وان كان لفظيا راجعا
آه المقصود من هذا البيان فايدة قوله راجعا الى الاصطلاح
وعدم مخالفته لما في المواقف ودفع ما قيل من ان حاصل
ما ذكره الشارح بقوله بل هو نزاع في ان معنى الذي
وضع لفظ الجسم آه ان لفظ الجسم يطلق على كذا او كذا او
لا شك انه نزاع لفظي يعني انه ليس نزاعا لفظيا بمعنى
كونه راجعا الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم في اصطلاح
موضوعا للمركب من جزئين وفي اصطلاح للمركب من
ثلثة وفي اصطلاح للمركب من ثمانية اذ لا مشاحة
في الاصطلاح وان كان نزاعا لفظيا بمعنى انه نزاع
في معنى لفظ الجسم بانه هل يتحقق بمطلق التركيب او
بالتركيب من ثلثة او ثمانية فالشارح نفى النزاع اللفظي
بمعنى الراجع الى الاصطلاح وصاحب المواقف اثبته
بمعنى انه نزاع في اطلاق اللفظ بحسب العرف واللغة
فلا منافاة بين كلاميهما **قوله** اي مطابقا للواقع آه
معنى الانقسام الفرضي هو فرض شيء غير شيء بحسب

في الاصطلاح [illegible] ١٢

التعقل كليا ومعنى الانقسام الوهمي فرض شيء غير شيء
بحسب التوهم جزئيا وفايدة ايراد الفرض ان الوهم ربما
لا يقدر على استحضار ما انقسم لصغره او لانه لا يقدر
على احاطة ما لا يتناهى والفرض العقلي لا يتوقف
لتعلقه بالكلي المشتمل على الصغير والكبير والمتناهي
وغير المتناهي كذا في شرح الاشارات للمحقق الطوسي
وبعضهم لم يفرق بينهما لكن اعادة كلمة لا في عبارة
الشارح صريح في الفرق ووجه امتناع الانقسام الوهمي
انه لصغره لا يدركه الحس ولا يقدر على استحضاره
واما وجه امتناع الانقسام العقلي فهو انه امر غير
منقسم في نفس الامر فتصوره بوجه الانقسام لا يكون
تصورا مطابقا لما في نفس الامر كما ان التصور لا
بوجه المجارية فانه وان كان ممكنا اذ للعقل ان يتصور
المستحيلات والممتنعات لكنه غير مطابق لنفس الامر وهذا
معنى قوله اي مطابق للواقع والا فللعقل فرض كل
شيء بمعنى ان يحكم او بعدم انقسامه فرضا الفرضية
المطابقة لما في نفس الامر لا مطلق تصور العقل فانه
شيئا غير شيء لانه غير ممتنع في شيء من الاشياء
اذ للعقل فرض كل شيء وتصوره حتى عدم نفسه وبما

قررنا اندفع ما قال بعض الفضلاء انه لا اخفاء في
ان هذه الكلية في حيز المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك
الجزئي الحقيقي في كثيرين اذ الفرض فيه ممتنع كالمفروض
كما بين في موضعه لان الفرض الممتنع في الجزئي الحقيقي
بمعنى التجويز العقلي لا بمعنى التقدير المعتبر في تعريف
المتصل اعني ملاحظة العقل وتصوره فانه غير ممتنع
في شيء من الاشياء على ما حققوه ولو حمل الفرض في
عبارة الشارح على معنى التجويز العقلي لم يكن حاجة الى التقييد
بالمطابق فان تجويز انقسامه ممتنع كتجويز اشتراك
الجزئي وان لم يكن تصورهما ممتنعين ولعل المحشي نعم
تركه لان الاول اسبق الى الفهم قوله وان امكن في نفسه
اي وان امكن ودفع منع حصر العين في الجسم والجوهر
بالمجردات ونحوها بان المقصد بالتقسيم حصر العين الذي
ثبت وجوده والمجردات ونحوها لم يثبت وجوده عندنا
فهي خارجة عن المقسم قوله لانتفى احتمال جزئه آه بمعنى
لا نم ان المقصد حصر ما ثبت وجوده اذ لو كان كذلك
لبقي احتمال ان يكون جزء من اجزاء العالم اعني المجردات
لا يدل الدليل على حدوثه وهذا ينافي غرض المصنف
اذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع اجزائه الى آخره

للموجودة ولمحتملة الوجود وانما قلنا انه يبقى احتمال جزء لا يدل
الدليل على حدوثه لان الدليل المذكور على ما سيجيء انما يدل
على حدوث ما له تحيز في الحيز والمجردات لا احياز لها فلا يدل على
حدوثهما وما قال الفاضل الچلپي رحمه من ان هذا الاعتراض
على هذا التقرير مع الجواب بعينه الاعتراض الاول مع الجواب
الذين ذكرهما الشارح رحمه فيما سبق بقوله وههنا بحث
فليس بشيء لان الاعتراض الذي ذكره الشارح رحمه منع
لصغرى الدليل اعني العالم اما اعراض واجسام او جواهر بانا
لا نسلم الحصر المذكور لجواز كونه مجردا والجواب اثبات المقدمة
الممنوعة بان المقصود حصر ما ثبت وجوده
فالمجردات خارجة عن المقسم والاعتراض الذي ذكره المحشي
بقوله لا يقال الخ اعتراض على هذا الجواب بانا لا نسلم ان المقصود
حصر ما ثبت وجوده لانه ينافي غرض المصنف رحمه فهذا
الاعتراض والجواب متأخر عنه بمرتبة كما يشهد به الفطرة
(على اعتراض الشارح رحمه)
السليمة قال الفاضل الچلپي رحمه في تقرير هذا الاعتراض لا
يقال نعم ان وجود الجواهر المجردة غير ثابت لكن وجود اجزاء
لا تتجزى ممن ثابت بالدلائل القطعية فيحتمل ان يكون
بعض منها قديما مستمرا لا يدل الدليل على حدوثه ولا
خفاء انه ينافي غرض المصنف رحمه انتهى وفيه بحث لان احتمال

وجود جزء كذلك ممنوع لان خلاصة الدليل على ما
سيجيء ان كل ما له تحيز في الحيز فهو محل الحركة والسكون و
كل ما هو كذلك فهو حادث ولا شك ان وجود جزء
بدون السكون في الحيز ممتنع فيكون حادثا البتة فلا معنى لعدم
دلالة الدليل على حدوثه قوله وايضا وجود جوهر مركب
الخ اعتراض على قول الشارح رحمه ولم يقل وهو الجوهر احترازا
عن ورود المنع الخ بان مثل هذا المنع وارد على قوله المصنف رحمه
واما مركب من جزئين وهو الجسم بان يقال ان حصر
المصنف رحمه المركب في الجسم ممنوع لجواز ان يكون المركب حاصلا
من جوهرين مجردين فلا يكون جسما فلم لم يلتفت الشارح رحمه الى
هذا المنع ولم يقل كالجسم قوله لانا نقول الخ جواب
الاعتراض الاول يعني ليس غرض المصنف رحمه من قوله
والعالم بجميع اجزائه الاجزاء مطلقا بل الاجزاء المعلومة
الوجود اذ المقصود منه اثبات وصفاته وهو انما
يعلم من اجزائه المعلومة الوجود فعدم حدوث
المحتمل اعني المجردات لا ينافي غرض المصنف رحمه قوله واحتمال
المركب الخ جواب عن الاعتراض الثاني وحاصله ان
التركيب من المجردات وان كان محتملا الا انه لم
يذهب اليه احد فلهذا لم يلتفت اليه المصنف رحمه و

اورده بعبارة تقييد حصر المركب في الجسم بخلاف المجردات
فان كثيرا من الناس قايل بها فالتفت اليه المصنف ره
وادى بعبارة التمثيل قوله اى مستقيم آه يعني تقييد الخط
بالمستقيم ليس للاحتراز بل هو بيان الواقع اذ اللازم
من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي المستوي على
تقدير تماسهما بجزئين او اكثر وجود الخط المستقيم
ضرورة ان ما به المماسة من الكرة يكون منطبقا على
السطح فيكون مستقيما لاستقامته وان كان وجود مطلق
الخط بالفعل سواء كان مستقيما او غير مستقيم منافيا
للكرة الحقيقية عندهم لان وجود الخط بالفعل فرع
التناهي في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى
طرفه اشارة حسية لانه طرف ونهاية عارضة له والكرة
الحقيقية غير متناه في الوضع لعدم وجود نهايتها في
الاشارة الحسية وان كانت متناهية في المقدار بمعنى
انه يمكن ان يفرض بقدر محدود مما قيل ان وجود
المستدير لا ينافي الكرة الحقيقية ليس بشيء وانما قال
بالفعل لان الخط المستدير بالقوة موجود فيها عندهم
بمعنى انه لو قسم حصل الخطوط المستديرة وانما قال
عندهم لان بعض المتكلمين ذهبوا الى ان السطوح

السطوح مركبة من الخطوط الجوهرية فيكون الخط المستدير
موجودا فيها بالفعل عند ذلك البعض هذا التحقيق عبارة
المحشي ره ولا يخفى انه لا فايدة ح في تقييد الخط بالفعل
في قول الشارح ره والا لكان فيها خط بالفعل اه فان اراد من الخط الخط المستقيم ١٢
وجود الخط المستقيم مطلقا مناف للكرة الحقيقية اللهم الا
ان يكون بيانا للواقع وانه انما ذكر لو كان قيد الاستواء
في قوله على سطح حقيقي مرادا محمولا على غفلة الشارح
على ما قاله بعض الافاضل والظاهر من عبارته ان
المراد به ما يكون سطحا حقيقيا لا حسيا مطلقا سواء
كان مستويا او غير مستو في حاصل الاستدلال انه
لو وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي لم يكن
المماسة الا بجزء غير منقسم لانها لو كانت بجزئين
لكان في الكرة خط بالفعل اما مستقيم ان وضع على
السطح المستوي وغير مستقيم ان وضع على غير المستوي
فلم يكن الكرة حقيقية لان وجود الخط بالفعل مناف
الكرة الحقيقية عندهم على ما زعموا فتدبر واحفظ
قوله يرد عليه ان العقل جازم يعني ان جميع مراتب
الاعداد من الواحد الى غير النهاية اكثر من المراتب
التي بعدها اى تنقص العشرة من تلك المراتب وهي

مابعد العشرة فلفظ تعد بصيغة مضارع المجهول من العد
بمعنى الاسقاط وخلاصته ان جميع مراتب الاعداد
اكثر مما بعد العشرة لشمولها مرتبة الآحاد ايضا
مع ان كلا منهما غير متناهية وقيل في توجيهه ان جميع
مراتب الاعداد اى كل واحدة منها اكثر من مرتبة بعد
العشرة من تلك المرتبة مثلا مرتبة الآحاد اكثر من مرتبة
العشرات التي بعد العشرة من الآحاد ومرتبة العشرات
اكثر من مرتبة مائة التي بعد العشرة من العشرات
ولا يخفى انه تكلف بعيد عن الفهم مع ان العبارة
اللائقة بهذا المعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر
من عشراتها وفي بعض النسخ مما بعد بلفظ الظرف
المقابل للقبل فالمعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر
من المرتبة التي بعد العشرة اعني احد عشر الى ما لا
تتناهى وكذا تعلقات علم الله تعالى اكثر من تعلقات
قدرته فان علمه تعالى تعلق بالواجب والممكن والممتنع
بخلاف القدرة فانها مختصة بالممكن مع كون كل منهما
غير متناهية عندكم ولفظ التعلقات يجوز ان يكون
على معناه او بمعنى المتعلقات واجيب عن هذا الاعتراض
بان المراد ان القلة والكثرة في الامور الموجودة لا تتصور

مثلا مرتبة الآحاد اكثر من مرتبة
العشرة التي بعد العشرة من
العشرات تلك الجمع

تتصور بدون التناهي ومراتب الاعداد امور وهمية
وكذا الموجودة من المعلومات والمقدورات متناهية
وفيه بحث لان الاجزاء الموجودة في الجسم ايضا متناهية واما
الاجزاء الممكنة فهي لا تقف الى حد كما لا تقف الاعداد
والمعلومات والمقدورات الى آخره **قوله** وحاصل هذا الوجه آه
يعني ان كل واحد من الافتراقات الغير المتناهية التي
تقبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور الله فلله ان يوجد
جميعها فكل مفترق واحد حادث من ايجاد تلك الافتراقات
جزء لا يتجزى اذ لو امكن افتراقه بوجه ما مرة اخرى لزم
قدرته تعالى عليه ضرورة كونه ممكنا فيكون موجودا
داخلا تحت الافتراقات المفروضة الوجود فلم يكن
ما فرضناه مفترقا واحدا غير قابل للافتراق مرة اخرى
بل مفترقين هف وان لم يمكن افتراقه مرة اخرى بوجه
من الوجوه ثبت المدعى اعني وجود جزء غير منقسم وعلى هذا
التقدير لا يرد اعتراض الشارح وهو ما سيجي بقوله
والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء لانه
اذا كان الافتراق ممكنا الى غير النهاية يكون جميع تلك
الافتراقات مقدور الله تعالى فلله ان يوجد كلها فيثبت
الجزء قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم ان الافتراق

ممكن الى غير النهاية انه ممكن خروج الانقسامات الغير المتناهية
من القوة الى الفعل بان يكون في الوجود امور غير متناهية
بالفعل فان ذلك يبطل ببرهان التطبيق بل المراد انه من يعني انه
وقوته ان يقبل الانقسام دائما ولا ينتهي الى حد لا يمكن
فيه فرض شيء غير شيء فلا يوجد جميع الانقسامات الغير
المتناهية فلا يكون كل مفترق واحد جزء لا يتجزى ولا يلزم من
امكان افتراقه مرة اخرى خلاف المفروض انتهى والاولى
ان يعلل بطلان خروج الانقسامات الغير المتناهية بالفعل
بامتناع اشتمال الجسم المتناهي القدر على الامور الغير المتناهية
في الخارج لا ببرهان التطبيق لان الفلاسفة اشترطوا
في جريانه الاجتماع والترتيب حتى جوزوا وجود الحركات الغير
المتناهية على التعاقب والنفوس المفارقة عن الابدان
لعدم الترتيب فاذا كان كل واحد من الانقسامات الغير
المتناهية المتحققة في الجسم بالقوة ممكنا يكون جميعها
ممكنة مقدورة له تعالى فيجوز خروجها من القوة الى الفعل
مجتمعة او متعاقبة على رأيهم وح يكون كل مفترق واحد جزء
لا يتجزى وتم الدليل عليهم الزاميا قوله ان قلت النقطة
حاصله انهم صرحوا بان النقطة نهاية عارضة للخط
اولا بالذات فلا توجد بدونه اذ الاعراض الاولية للشيء

للشيء لا توجد بدونه ولا خط بالفعل في الكرة على ما مر
فلا نقطة فيكون ما به التماس جزءا لا يتجزى قوله تلك
القضية مهملة آه يعني ان قولهم النقطة نهاية الخط
قضية مهملة في قوة الجزئية لا الكلية فان نهاية احد
سطحي المخروط المستدير اعني السطح المستدير من القاعدة
المنتهي الى النقطة في جانب الرأس في كلا امتداديه يعني طولين ١٢
نقطة بلا خط وكذا مركز الكرة والدائرة نقطة بلا
خط فيجوز ان يكون نهاية سطح الكرة نقطة بلا خط
ايضا وما قيل من انه لا نقطة في الكرة كما لا خط ح
فالمراد انه لا نقطة فيها بالفعل ويجوز ان يحصل فيها
بعد التماس كما تحصل فيها بعد حركتها على نفسها
من غير ان يخرج عن مكانها نقطتان غير متحركتين
هما قطبا الكرة والمخروط شكل يحيط به سطحان
احدهما قاعدته والآخر يبتدئ منها ويضيق الى ان ينتهي
الى نقطة هي رأسه فان كانا مستديرين يسمى صنوبريا
ومستديرا او الا مضلعا قوله لانه في الآخرة يعني ان
اثبات الهيولى والصورة يؤدي الى نفي حشر الاجساد
لان الحشر سواء كان بجمع الاجزاء الاصلية المتفرقة
او باعادتها بعد العدم انما يكون في دار الآخرة فيفنيه

استمرار الاولى وعدم زوالها وهذا اولى مما قيل في بيان
ان هلاك البدن لا يكون بتفرق اجزائه لامتناع وجود
كل من الهيولى والصورة الجسمية والنوعية بدون
الآخر فلا يكون الحشر بجمعها بل بانتفاء الصورة و
الاعراض الشخصية ومن البين ان المعدوم لا يعاد لان
هذا البيان انما يتم على تقدير تمامية امتناع اعادة
المعدوم ودونه خرط القتاد قوله اوله ودوامها آه يعني
ان الظاهر المتبادر ان قوله المبتني عليها صفة لكثير من
اصول الهندسة فيكون المعنى ان فيه نجاة عن كثير من
اصول الهندسة التي تبتني عليها دوام حركة السموات
لكن ادلة دوامها المتداولة في الكتب متعارضة
غير مبتنية عليها ويمكن ان يتكلف بان قوله وكثير
من اصول الهندسة عطف على قوله قدم العالم و
قوله المبتني عليها صفة بعد صفة لقوله اثبات
الهيولى يعني ان مثل اثبات الهيولى والصورة الذي
يؤدي الى القدم ويبتني عليه دوام الحركة فان دوام
حركتها مبني على ان يكون قابلة للحركة المستديرة وذلك
مبني على ان لا يكون ماهية مركبة من اجزاء لا تتجزى
بل امرا متصلا واحدا في نفسها على ما بين في محله قوله قيل

قيل لا اما الخروج بها بكلمة يعني ان كلمة ما في تعريف العرض
عبارة عن الممكن بقرينة انه قسم من اقسامه والصفات
ليست بممكنة لان كل ممكن محدث والصفات قديمة فيكون
خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله ويحدث
في الاجسام لكن يرد عليه انه يلزم ان يكون الصفات واجبة
اذ لا واسطة بين الممكن والواجب لكنهم التزموا ذلك
وقالوا انها قديمة واجبة لكن لا لذاتها ولا لغيرها بل
لما ليست عينها ولا غيرها وفيه تعدد الواجب لذاته
ولا يخفى انه تستر محض قوله واما الانتهاء ففيه آه يعني
قيل ان قوله ويحدث آه ليس من تمام التعريف بل هو
حكم من احكام العرض غير شامل لجميع افراده لان الصفات
داخلة في تعريف العرض ضرورة انها ممكنة لاحتياجها
الى الذات الواجب غير قائمة لذاتها اما لان معنى القيام بالذات
هو التحيز بنفسه ومعنى عدمه عدم التحيز بنفسه فاما ان لا يكون
متحيزا كالصفات او متحيزا بالتبعية كالاعراض فعدم القيام
بالذات اعم من القيام بالغير واما لان عدم القيام بالذات
وان كان مساويا للقيام بالغير الا انه مفسر بالاختصاص
عند المحققين كما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف
فلا يصح اخراجها عنه ولا نم ان كل ممكن حادث بل ما

يكون صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه تعالى
بطريق الايجاب وهذا ما ذهب اليه بعض المتأخرين
ودخولها في العرض لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها
لايهامه خلاف المقصود اذ اطلاقه شايع في الحادث فلا
يرد ان اطلاق العرض على صفاته تعالى مما لم يرد به اذن
الشارع فكيف يندرج فيها قال الفاضل الجلبي رحمه الله في توجيهه
واما لان الصفات اعراض محدثة في ذاته تعالى كما
ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها انتهى وفيه ان
هذا التعريف تعريف الاصحاب فلا معنى لحمله على مذهب
الكرامية قوله ذكر في شرح التجريد آه قال بعض الافاضل
المذكور في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة لا تحتاج
الى اكثر من جوهر يعني انه يمكن وجودها في جوهر واحد
او وجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب عندنا خلافا
للفلاسفة وما ذكره الشارح رحمه الله ههنا من ان ما عدا
الاكوان من الاعراض لا يوجد في غير الاجسام بمعنى
انه لم يجر عادته تعالى بخلقه في غيرها وان كان ممكنا
فلا منافاة بينهما فان كلام شرح التجريد في الامكان
وكلام الشارح رحمه الله في الوقوع قوله ولكان يستدل آه يعني
لكان يستدل على حدوث الاعراض بان العرض لا يبقى

زمانين والا لكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام
العرض بالعرض وهو باطل لكن تركه الشارح رحمه الله ههنا لانه
مسلك خاص للشيخ الاشعري غير تام عند غيره وبين
حدوثهما بوجه مقبول عند الجميع مع انه قد اشار اليه في
بيان حدوث الحركة والسكون بقوله واما حدوثهما
فلانهما من الاعراض وهي غير باقية قوله اذ القصد الى
ايجاد الموجود محال يعني ان اثر المختار يجب ان يكون حادثا
اذ لو كان قديما لكان القصد الى ايجاده حال وجوده
والقصد الى ايجاد الموجود محال بالضرورة لانه تحصيل
الحاصل فلا بد ان يكون القصد مقارنا بعدم الاثر فيكون
اثر المختار حادثا قطعا قوله واعترض آه حاصله ان اثر
المختار انما يلزم ان يكون حادثا اذا كان تقدم القصد
الكامل على الوجود بحسب الزمان ليكون مقارنا للعدم
الاثر وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون تقدم القصد الكامل
على الوجود بحسب الذات كما ان تقدم الايجاد عليه كذلك
فيجوز مقارنة القصد للوجود بحسب الزمان اذ لا منافاة
بين تقدم الذاتي والمقارنة الزمانية كما يجوز مقارنة
الايجاد له وح لا يلزم حدوثه لعدم سبق القصد عليه
بالزمان ولا القصد الى ايجاد الموجود لعدم كونه موجودا

بوجود قبل هذا الايجاد وكما لا يلزم شيء من ذلك من تقدم
الايجاد وتحليه وانما قيد القصد بالكامل اعني ما يكون كافيا
في حصول المقصود وهو قصد الواجب تعالى وتقدس
احترازا عن القصد الناقص اعني قصدا واحدا منا فانه
متقدم على الايجاد والوجود بالزمان ضرورة انه يحتاج
في حصول المقصود بعده الى المباشرة الاسباب واستعمال
الالات وبالجملة ان القصد اذا كان كافيا في حصول المقصود
يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث اثره واذا لم
يكن كافيا فتقدم عليه زمانا ايضا فيكون اثره حادثا
قطعا **قوله** اي مستمر اي مستمر الوجود لا يطرء عليه العدم
وانما فسر القديم به لان القدم بمعنى عدم المسبوقية
بالعدم ليس مقصودا بالاثبات لانه مفروض بل المقصود
بيان ان القدم ينافي العدم فالحاصل ان ما يطرء
عليه العدم لا يكون قديما لانه لو كان قديما فاما
ان يكون واجبا لذاته وح يمتنع عدمه او مستندا
الى الواجب لذاته بطريق الايجاب والمستند الى
الموجب القديم لا يطرء عليه العدم والا لزم تخلف
المعلول عن العلة التامة **قوله** ان قلت بجواز ان
يستند آه يعني ان طريان العدم على القديم انما

انما يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة لو كان
ذلك القديم مستندا الى الموجب بلا واسطة او بواسطة
شرط قديم لكن لم لا يجوز ان يكون استناده اليه تعالى
بتوسط شروط حادثة على سبيل التعاقب بان يكون
وجود كل منها شرطا لوجود ذلك المستند ومعدا لوجود
الاخر غير متناهية في جانب الماضي ومتناهية في جانب
المستقبل فح يكون ذلك المستند قديما العدم سابقية العدم
عليه ضرورة تحققه في الازمنة الماضية الغير المتناهية
لتحقق العلة التامة اعني الموجب القديم مع واحد
من تلك الشروط ولا يكون مستمر الجواز ان يطرء
عليه العدم بان ينتفي شرط وجوده الذي ينتهي اليه
جميع الشروط بتعاقب شرط لا يكون شرطا لوجوده
فلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة بل عن الناقصة
وهو جائز فقوله فلا يلزم قدمه بمعنى لا يلزم استمراره
ولنمثل لك مثالا بان يكون سكون زيد صادرا عن
الموجب القديم بتوسط الحركات الجزئية الحادثة المتعاقبة
المفروضة من مبدأ معين الى غير النهاية في جانب الماضي
بان يكون كل واحد من تلك الحركات الجزئية شرطا
لحصول سكون زيد في الزمان الماضي فيكون سكون زيد

دائما غير مسبوق بالعدم لتحققه في جميع الازمنة الماضية
الغير المتناهية ضرورة تحقق علته اعني الموجب
القديم مع من تلك الحركات المتعاقبة الغير المتناهية
ولا يكون مستمرا لطريان العدم عليه بواسطة انتفاء
شرطه اعني الحركة الجزئية التي ينتهي اليها جميع الحركات
التي هي شروط وجوده بتعاقب حركة اخرى ليست من
شروط وجوده والفاضل الحلبي بعد ما قرر هذا الاعتراض
بما حاصله انه يجوز ان يكون في كل حادث الزماني مستندا
الى القديم بتوسط استعدادات او شروط غير متناهية
فلا يكون المستند الى الموجب القديم قديما غير مسبوق
بالعدم ولا يخفى ان منع القديم بهذا المعنى لا يفيد
شيئا اذ القدم بهذا المعنى مفروض والكلام في انه
ينافي العدم ولذا فسره بحيث يكون بالمستمر بل فيه تسليم
مدعى المعلل اذ مقصد اثبات الحدوث الزماني وقد
اعترفتم به **قوله** قلت يبطله آه يعني ان لا تناهي
الامور المحققة الوجود سواء كانت متعاقبة او
او مجتمعة يبطله برهان التطبيق على ما سيجيء ان شاء
الله تعالى فلا بد ان يكون تلك الشروط منتهية الى
شرط يكون استناده الى الموجب بلا واسطة فيكون

فيكون قديما مستمرا او حينئذ يكون ما هو مستند اليه بتوسطه
ايضا قديما مستمرا غير ممكن الزوال ضرورة امتناع
تخلف المعلول عن العلة التامة فثبت ان كل ما هو
مستند الى الموجب القديم مستمر **قوله** نعم يرد ان تق
آه يعني يجوز ان يكون القديم مستندا الى الموجب القديم
بتوسط امر عدمي ثابت في الازل كعدم حادث مثلا
وحينئذ يكون ذلك المستند غير مسبوق بالعدم ويجوز ان
يطرء عليه العدم بزوال شرطه اعني ذلك العدم بان
يوجد ذلك الحادث فيما لا يزال بسبب تحقق جميع
ما يتوقف عليه وجوده فيكون انتفائه بسبب انتفاء
شرطه لا لانتفاء علته حتى يلزم عدم الموجب القديم
اجاب عنه بعض الفضلاء بان ذلك الامر العدمي
لا يخ اما ان يستند الى الموجب القديم بالذات بلا
واسطة او بواسطة الشرائط العدمية لا الى نهاية او
الى الممتنع بالذات وايا ما كان يمتنع زوال عدم الحادث
اما على الاول والثالث فظ واما على الثاني فلان
زواله لا يتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية
وزوالها يستلزم وجود امور غير متناهية وهو باطل
ببرهان التطبيق انتهى كلامه وفيه بحث لانا لا نم

ان الامر العدمي يحتاج الى علة فان الاعدام غير محتاجة
الى السبب اذ علة الاحتياج على ما ذهب اليه المليون
الحدوث وهو غير متحقق في حال العدم نعم لو كان
علة الاحتياج الامكان كما هو مذهب الحكماء لتم
الجواب المذكور لكن بحث المحشي هو على مذهب المتكلمين
المستدلين بالدليل المذكور ولو سلم فنجوز ان يكون
تلك الشروط العدمية اعداما للاضافات الاعتبارية
فيزول الالزام وجود الامور الغير المتناهية قوله لو
قيل آه يعني لو قيل بدل قوله فان كان مسبوقا بكون
آخر في ذلك الحيز آه فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر
فحركة والا فسكون لم يرد سؤال ان الحدوث بانه خارج
عن الحركة والسكون الآة بقوله فان قيل آه لانه ح
يكون داخلا في السكون لان معنى قوله والا آه اي وان
لم يكن مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فيجوز ان لا يكون
مسبوقا بكون آخر كما في آن الحدوث او لا يكون في حيز آخر
بل في ذلك الحيز هذا لكن يرد عليه انه يلزم ح عدم اعتبار
اللبث في السكون وهو خلاف العرف واللغة فلذا
اخرجه الشارح عنها قوله يرد عليه آه يعني يرد على ظ
هذين التعريفين على ما ذهب اليه البعض من ان الحركة

الحركة والسكون عبارتان عن مجموع الكونين ان ما حدث
في مكان واستقر آنين فيه وانتقل منه في الآن الثالث
الى مكان آخر لزم ان يكون كون ذلك الحادث في الآن
الثاني جزء من الحركة والسكون فان هذا الكون مع الكون
الاول يكون سكونا ومع الكون الثالث يكون حركة
فلا تمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون
الساكن في آن سكونه اعني الآن الثاني شارعا
في الحركة وفي ذلك بما لا يقول به احد وبما حررنا
لك اندفع ما قيل ان المقصود من قول الشارح وهذا
معنى قولهم الحركة كونان آه ان الكلام ليس على
ظاهره بل محمول على المسامحة والمراد ما ذكره فلا يرد
ما اورده المحشي بقوله ويرد عليه لان مقصود المحشي بيان
سبب حمل هذين التعريفين على خلاف الظاهر بانه يرد
على ظاهرهما الاعتراض وتحقق ما ذكره الشارح فلذا
حملهما عليه لا انه يرد على تقدير حملهما على ذلك واندفع
ايضا ما قيل ان اشتراك الشيئين في جزء لا يستلزم
عدم تمايزهما بالذات عن الآخر وان اراد بالامتياز
الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب
في الحركة والسكون ولا تصريح به اذ ليس المراد بعدم منهم

متمايزين بالذات ان ليس بينهما تمايز بحسب الحقيقة
بل انهما لا يتمايزان بحسب الوجود الخارجي بان يكون
تحقق كل منهما في الخارج ممتازا عن الآخر فانه يلزم حينئذ
ان يكون الشيء في الآن الثاني متصفا بالحركة والسكون
معا وذلك مما لا يقول به احد **قوله** ويحق ان الحركة آه هذا
بعينه ما ذكره الشارح بقوله فان كان مسبوقا بكون آخر
آه **قوله** وهذا ظاهر اي كون هذين التعريفين صحيحين ظاهر
عند تجدد الاكوان بحسب الآنات على ما هو مذهب
الشيخ الاشعري من عدم بقاء الاعراض اذ حينئذ يتحقق
الكون الاول والثاني واما على القول ببقاء الاكوان ففيه
اشكال ايضا اذ لا معنى حينئذ لكون الكون اولا وثانيا لعدم
تعدده ولانه يلزم انه اذا حدث في مكان واستقر
فيه آنين ان لا يكون كونه في الآن الثاني حركة لعدم كونه
في مكان ثان ولا سكونا لعدم كونه كونا ثانيا وانه اذا
انتقل الى مكان واستقر فيه آنين يلزم ان يكون كونه في
الآن الثالث حركة لكونه كونا اولا في المكان الثاني و
لا يخفى عليك ان ما يرد على هذا التعريف على تقدير بقاء
الاكوان يرد على ظاهر قولهم المذكور ايضا وعلى تقدير عدم
بقائهما ان لا يكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع

اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا ان يتحقق يكفي في وجود
الكل وجود اجزائه ولو على سبيل التعاقب **قوله** ان
قلت جوازه آه يعني ان ما ثبت فيما قبل ان القدم ينافي
طريان العدم وجواز الزوال لا يستلزم وقوع الزوال
لجواز ان لا يخرج من القوة الى الفعل فحينئذ يجوز ان يوجد
سكون قديم مستمر الى الابد مع كونه جائز الزوال في نفسه فلا
يلزم حدوثه **قوله** قلت جوازه آه يعني ان جواز الزوال
وان لم يستلزم طريان العدم عليه لكنه يستلزم سبق
العدم عليه لان القدم ينافي طريان العدم مطلقا اي
بالفعل وبالامكان لان القديم ان كان واجبا لذاته
فظاهر انه يمتنع عدمه مطلقا وان كان غيره المستند اليه
بطريق الايجاب بواسطة او بلا واسطة فلان امكان
عدمه يستلزم امكان عدم الواجب وامكان تخلف
المعلول عن علته التامة فجواز زوال السكون يكون منافيا
لقدمه فيكون مسبوقا بالعدم فيكون حادثا وبه اي
باستلزام جواز الزوال سبق العدم ثبت المقصود اعني
اثبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريان العدم
ولا يخفى عليك ان هذا انما يتم فيما يكون منافات العدم
للعدم ذاتيا كما في الواجب لذاته فيمتنع زواله امتناعا

ذاتيا فلا يمكن زواله اصلا اما اذا كان ممتنعا بالغير كما
في القديم المستند الى الموجب القديم فلا اذ يجوز ان يكون
عدمه ممتنعا بالغير وممكنا بحسب الذات نعم لو ثبت ان
ما ثبت قدمه يمتنع عدمه بالذات باثبات ان كل ما
هو قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب اليه بعض المتاخرين
تم لكنه لم يثبت قوله والاستدلال عليه آه تقريره ان
وجود المجرد ممتنع اذ لو وجد لشاركه البارئ في التجرد لكن
التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظ واما بطلان
التالي فلانه لو شاركه لامتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب
في ذاته تعالى المستلزم للامكان وهو محال وتقرير الجواب
انا لا نم ان هذه المشاركة تستلزم التركيب لانه مشاركة
في العارض السلبي اذ معنى التجرد عدم التحيز والشركة في العوارض
خصوصا السلبية لا تستلزم التركيب فانه يجوز ان يكون
حقيقة بسيطة ممتازة عما عداه بالذات مع شركته في
العوارض وعلى تقدير تسليم انه شركة في امر ذاتي فلا نم
ان ما به الامتياز ايضا ذاتي حتى يلزم التركيب لم لا يجوز
ان يكون التعين عدميا خارجا عن حقيقته على ما ذهب
اليه المتكلمون من ان تعين الواجب امر عدمي كما
بين في محله قوله ومنها ما ينفى ما لا دليل آه تقريره ان

ان المجردات لا دليل على وجودها وكل ما لا دليل على وجوده
يجب نفيه فالمجرد يجب نفيه اما الصغرى فلابطال الدلائل
الدالة على وجودها واما الكبرى فلانه لو لم يجب نفيه
لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة
وتقرير الجواب انا لا نم الكبرى فان الدليل ملزوم والمدلول
لازم وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز كونه
اعم فيجوز ان يكون الشيء متحققا مع عدم الدليل عليه
كالصانع مع العالم قوله على ان عدم الدليل آه حاصله
ان اريد بقوله لا دليل على وجود المجرد انه لا دليل في نفس
الامر فمنعناه لان عدم العلم لا يستلزم عدمه في نفس الامر
وان اريد انه لا دليل عندنا فمسلم لكنه لا يفيد وجوب نفيه
لجواز ان يكون موجودا في نفس الامر فلا يكون المجردات مما
لا دليل عليه يجب نفيه قوله وعدم حضور الجبال آه جواب
سؤال كانه قيل لو لم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول
لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة فاجاب بانه معلوم
بالبداهة لا بانتفاء دليل الحضور والا لكان العلم به
استدلاليا قوله حدوث ساير الاعراض آه يعني ان قوله
حدوث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر
الاعراض بمعنى باقي الاعراض وهو ما لا يكون حدوثه معلوما

بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره ولكون المعنى
حدوث جميع الاعراض يلزم المصادرة لان حدوث
بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدوثهما
دليل حدوث جميع الاعراض فيكون حدوث بعض الاعراض
دليل نفسه ضرورة دخوله في الجميع **قوله** فحدوث آه اذا
كان المراد حدوث باقي الاعراض يكون حدوث بعض
الاعراض كالحركة والسكون مثلا دليلا وحدوث البعض
الآخر مما لا يعلم حدوثه بالمشاهدة والدليل كالاعراض
القائمة بالافلاك مثلا مدلولا فلا مصادرة لتغاير
الموقوف والموقوف عليه بالذات كما لا يخفى وعندي انه
لا حاجة الى التقدير المضاف لان اللازم ان يكون حدوث
بعض الاعراض المعلوم بوجه مشاهدة والدليل دليلا
على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائما بالحادث مثلا ان
حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة والدليل يكون
دليلا على حدوث الاعيان وحدوثها دليلا على حدوث
جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحادث فاللازم
ان يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة
والدليل دليلا على حدوثهما المعلوم من حيث كونهما
قائمتين بالحادث **قوله** يرد عليه ان المطلق آه حاصله

حاصله ان حدوث كل من الجزئيات انما يستلزم حدوث
المطلق اذا كانت متناهية في جانب الماضي فيلزم
من تحقق البداية لها تحقق البداية للمطلق ضرورة
انه لا وجود للمطلق في الخارج الا في ضمن الجزئيات اما
اذا كانت الجزئيات غير متناهية في جانب الماضي فلا لان
المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فنأخذ من
تلك الحيثية اي من حيث تحققه في ضمنه حكم ذلك الجزئي
اعني البداية كذلك يوجد في ضمن جميع تلك الجزئيات
التي لا بداية لها فيجب ان يؤخذ بهذا الاعتبار
حكمها ايضا اعني عدم البداية وح لا يلزم حدوثه
لبقائه في الازمنة الماضية في ضمن تلك الجزئيات الغير
المتناهية كما لا يخفى **قوله** ولا استحالة في اتصاف آه
جواب سوال كانه قيل انه يلزم ح اتصاف الواحد
بالمتقابلين اعني البداية واللابداية وهو ظ وه
حاصل الدفع ان اتصاف المطلق بالمتقابلات جائز
بحسب اختلاف الحيثيات والاعتبارات فان الحيوان متصف
بالضاحك واللاضاحك باعتبار الحيثيات المختلفة من كونه
ناطقا ولا ناطقا **قوله** وايضا لو صح آه نقض اجمالي
وحاصله انه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات

بداية المطلق لا يستلزم نهاية كل واحد من الجزئيات نهاية
المطلق وليس كذلك في الازمان لو وصف نعم الجنان باللاتناهي
ضرورة ان كل جزئي يوجد منها متناه فيلزم ان يكون مطلق
نعم الجنان متناهيا مع انكم لا تقولون به وبما حررنا
ظهر ان ما قيل ان قياس نعم الجنان على الحركات قياس
مع الفارق لان الموجود بالفعل في كل مرتبة منها متناه
ومعنى عدم تناهيهما انه لا ينتهي الى حد لا يوجد بعده
مثله بخلاف الحركات فان الموجود منها بالفعل ولو متعاقبة
غير متناه ليس بشيء لان هذا الفرق لا يفيد في دفع النقض
المذكور كما لا يخفى قوله والاصوب ان يجاب عن السوال
الثالث بان الجزئيات الموجودة من الحركة متناهية
بناء على برهان التطبيق وانه جار في الامور الموجودة
مطلقا سواء كانت متعاقبة او مجتمعة مرتبة او
غير مرتبة كما سيجيء ان شاء الله تعالى وان كان جميع
الجزئيات متناهية ولا بداية يكون المطلق كذلك فيلزم
حدوثه قطعا قوله خصه بالذكر يعني خص الجسم بالذكر
لان كلام المعترض فيهما والمقصود دفع كلامه لا بيان
ماهيته والا فماهية الحيز ما شغله الجسم والجوهر بخلاف
المكان فانه ما شغله الجسم فقط قوله ان قلت

مبحث الذات

قلت الصفة وكذا الخ منع للملازمة وحاصله انا لا نسلم انه
لو كان جايز الوجود لكان من جملة العالم وانما يلزم
ذلك لو كان مغايرا للواجب لكن لم لا يجوز ان يكون
ذلك الجايز الوجود الذي يستند اليه جميع الحوادث صفة
الواجب تعالى او مجموع ذات الواجب الوجود وصفته
فان كلا منهما جايز الوجود ضرورة احتياج الصفة الى
الذات وامكان الجزء يستلزم امكان الكل وليسا من
جملة العالم لعدم كونهما مما سوى الله تعالى اما الصفة فظ
واما المجموع فلانه ليس الا الذات والصفة وكل منهما
ليس غير الذات فلا يكون ايضا غيرها اي الصفة لانه لا مغايرة
بين الكل والجزء قوله قلت هذا الاعتراض اه يعني ثبوت
الجايز الذي لا يكون مغايرا للواجب لا يضرنا لان فيه
تسليم المدعى اه يعني اثبات وجود الواجب تعالى وهو لازم
سواء انتهى سلسلة الممكنات اليه او الى الصفة او مجموعهما
ضرورة ان تحقق الصفة وكذا المجموع بدون الذات محال
قوله وكلامنا في جايز مباين اه اي المقصود بالنفي في قولنا
اذ لو كان جايز الوجود الجايز المباين والمغاير للواجب تعالى
ولا شك في صحة الملازمة ح فقوله هذا الاعتراض دفع مادة
النقض وقوله وكلامنا الخ تحرير واثبات للملازمة الممنوعة

فهو من تتمة الجواب فمن قال انه جواب ثان لم يأت بشيء
يعني مولانا عصام الدين ١٢
لعدم استقلاله في الجواب واجاب بعض الافاضل
بانا لا نسلم كونهما مما يجوز وجوده لانهم لم يقولوا بامكان
الصفات لما تقرر ان كل ممكن محدث عندهم انتهى اقول
هذا الجواب لا يدفع مادة الشبهة لانها اذا لم تكن ممكنة
فلا يخ اما ان تكون واجبة لذاتها وهو مح او واجبة لا لذاتها
ولا لغيرها على ما سيجي من ان الصفات ليست عين الذات
ولا غيرها وح يرد انا لا نسلم انه اذا لم يكن محدث العالم واجب
الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم
لم لا يجوز ان يكون واجب الوجود لا لذاته ولا لغيره فلا بد
من الالتجاء الى ما ذكره المحشي بناء على ان هذا في تحقيق قول
بامكان الصفات لا يخفى وبما ذكرنا ظهر ايضا ركاكة ما
قيل في دفع الاعتراض المذكور من ان المراد بقوله اذ
لو كان جائز الوجود آه انه لو كان الذات الجائز الوجود
لكان من جملة العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق
انه ما سوى الله تعالى مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته
تعالى لانه ح يرد المنع المذكور بانا لا نسلم انه لو لم يكن الذات
الواجب الوجود لكان الذات الجائز الوجود حتى يكون
من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون صفة من صفاته تعالى

تعالى على انه توهم ان المقصود نفي كون الذات الجائز الوجود
محدثا للعالم دون الصفة الجائز الوجود وليس كذلك
قوله لكن يرد عليه آه يعني ان اريد بالعالم في قوله لكان
من جملة العالم ما ثبت وجوده منعنا الصغرى القايلة
بانه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم مستندا
بانه يجوز ان لا يكون منه وان اريد مطلق العالم منعنا
الكبرى المدلول عليها بالفاء في قوله فلم يصلح محدثا للعالم
اي اذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثا له اذ لم يعرف محدثية
لما ثبت وجوده لا لجميعه كما صرح به الشارح بقوله
لا بد من محدث فيجوز ان يكون من جملة مطلق العالم
محدثا لما ثبت وجوده وحدوثه ولا يكون منه فلا يلزم علية
الشيء لنفسه واشار المحشي به الى المنع الاول بقوله يجوز ان
لا يكون مما ثبت وجوده والى الثاني بقوله فيصح
كونه محدثا لذلك والقصد على انه منع الشرطية الاولى
والثانية تقصير فلا تكن من القاصرين والجواب بان
هذا الدليل مبني على نفي المجردات ليس بتام لعدم تمامية
نفي المجردات كما مر وكذا الجواب بان هذا المنع لا يضرنا لانه
اذا كان جائز الوجود يجب انتهاؤه الى الواجب لامكانه
فيثبت الواجب لان مقصد المحشي بيان الاستدلال

بطريق الحدوث غير تام اذ لا يلزم من كونه جائز الوجود
كونه مما ثبت حدوثه حتى لا يصلح لذلك وما ذكره المجيب
الاستدلال بطريق الامكان ولا كلام في صحته و
عدم ورود المنع عليه واجاب بعض الفضلاء بان
كون ذلك الجائز مما ثبت وجوده وحدوثه لازم اما وجوده
فلان علة الموجود لا تكون معدوما بالاتفاق واما حدوثه
فلان كل ممكن حادث انتهى كلامه ولا يخفى ان هذا انما يتم
اذا ثبت ان كل ممكن محدث ودونه خرط القتاد قوله
وحمل المحدث يعني ان الجواب عن المنع المذكور باختيار الشق
الثاني وحمل المحدث في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى على
المحدث بالذات ليصير حاصل الاستدلال المحدث بالذات
اي ما يكون مخرجا من العدم الى الوجود بذاته لا يحتاج
الى غيره اصلا للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو
كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلا يصلح محدثا
بالذات لشيء منه لاحتياجه الى العلة مما لا مساعدة
كلام الشارح له لان قوله ضرورة امتناع الترجيح آه صريح
في ان المراد هو انه لا بد من استناد محدثات الحوادث
مطلقا سواء كان بالذات او بالغير الى الضروري
واما انه لا بد من استنادها الى المحدث مستغن عن

عن الغير فلانه مبني على بطلان التسلسل ولانه لو كان
المراد ما ذكر لكفى ان يقول لو كان جائز الوجود لم يصلح
محدثا للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من جملة العالم ولا
ح يكون الاستدلال عائدا الى طريق الامكان فلا يصح
قوله وقريب من هذا التقرير كلام المحشي بناء على ما سمعته
من الاستاذين ويرد عليه ان حمل المحدث على المحدث
بالذات بالمعنى المذكور يجعل الحكم عليه بقوله هو الله
تعالى بديهيا اذ يصير المعنى ان الموجد المستغني عن الغير
الواجب الوجود فلا يكون من المسائل المطلوبة فلا
يحتاج الى الاستدلال فقال الفاضل الچلپي يعني حمل
المحدث في قوله والعالم بجميع اجزائه محدث على المحدث
بالذات ليصير محصل الاستدلال انه لو لم يكن صانع
العالم واجب الوجود لكان جائز الوجود محتاجا الى
الغير فيكون من جملة العالم الذي ثبت حدوثه الذاتي
فلم يصلح محدثا لذلك العالم وبه يندفع الاعتراض المذكور
لان الجائز المباين للواجب يجب ان يكون من
العالم الحادث بالذات سواء كان حادثا زمانيا او
قديما مما لا مساعدة كلام الشارح وان جاز نظرا
الى ظاهر عبارة المصنف حيث صرح هناك بان المراد

بالحدث المخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما
فوجد فلا يتم الدليل انتهى كلامه وفيه ان المتكلمين
لم يقولوا بالحدث الذاتي على ما صرح به الشارح في بحث التكوين
بقول ان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول
به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده
بداية اى ما يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه
فالتوجيه المذكور ليس بصحيح الا انه مما لا يساعده كلام
الشارح ره **قوله** والشيء لا يدل على نفسه آه يعني لو كان جائز
الوجود لكان من جملة العالم ولو كان من جملة العالم
يصلح دليلا على وجود المبدأ له لان العالم اسم لما
يصلح كل جزء منه دليلا على وجود المبدأ له لكنه لا يصلح
دليلا على وجود المبدأ له اذ الشيء لا يكون دليلا على نفسه
فلا يكون مبدأ او مدلولا للعالم اذ لا يكون ح اى حين
عدم دلالته على نفسه من العالم فاذا لم يكن من العالم
لم يكن مبدأ له على ما تقتضيه الملازمة التي في قولنا لو
كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فيلزم حين كونه
مبدأ ان لا يكون مبدأ او ان يكون من العالم وان
لا يكون منه وانه تناقض ويحتمل ان يكون معنى قوله
اذ لا يكون ح من العالم انه لا يكون حين كونه مبدأ او مدلولا

مدلولا من العالم الذي هو علامة ودليل واذا لم يكن
من العالم لا يكون مبدأ وقد كان ح كونه من العالم فيلزم
حين كونه مبدأ ان لا يكون مبدأ او ان يكون من العالم
وان لا يكون منه وانه تناقض فلا يكون مبدأ او مدلولا
للعالم وعندى ان الاول اظهر واقرب الى الفهم وقد وقع
في بعض النسخ بدل كلمة اذ في قوله اذ لا يكون او الفاصلة
والمعنى انه اذا لم يدل على نفسه يلزم ان لا يكون مبدأ له
وان لا يكون من العالم وعلى كلا التقديرين يلزم التناقض
لفرض كونه مبدأ او من العالم ولا يخفى انه تصحيف اذ
لا معنى للترديد لتحقق لزوم كلا الامرين ولا فائدة
في ايراد كلمة ح في اللازم الثاني وتركه في الاول **قوله** الاول
طريق الحدوث آه حاصل الاول ان مبدأ العالم لو كان
جائز الوجود لكان من جملة العالم الذي هو محدث فلا
يصلح مبدأ له والالزم علية الشيء لنفسه لكونه محدثا و
محصل الثاني ان مبدأ الممكنات لو كان جائز الوجود
لكان من جملة الممكنات فلم يصلح مبدأ له **قوله** ووجه
الاقرب ظ آه اذ لا فرق بينهما الا بحسب الحدوث والامكان
لكن الثاني اقوى على ما بين في موضعه **قوله** ابطال
التسلسل آه يعني معنى ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج

بطلان التسلسل سواء اقيم على بطلانه اولا فاذا كان
معنى الابطال ما ذكر فالتمسك في [illegible] اثبات الواجب
باحد ادلة بطلان التسلسل افتقار الى اقامة ذلك الدليل
المنتج بطلانه فيكون افتقار الى ابطاله اذ لا معنى له الا اقامة
دليل ينتج البطلان وهو متحقق فيكون محصول قوله
الشارح وقد يتوهم ان هذا دليل آه انه قد يتوهم ان
هذا دليل على اثبات الواجب من غير افتقار الى اقامة
دليل ينتج بطلان التسلسل وليس كذلك بل هذا من
جملة ادلة بطلان التس فالافتقار في اثبات الواجب
الى اقامته دليل الافتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التس
فلا يكون دليلا من غير افتقار الى ابطال التس فلا يرد
ما قيل ان الافتقار غير الاستلزام وما ذكره الشارح
بقوله بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التس انما
يفيد ان هذا الدليل مستلزم ومنتج لبطلان التس لا
الاحتياج في اثبات الواجب بهذا الدليل الى ابطاله و
المدعى هذا لان هذا الدليل اذا كان اشارة الى احد
ادلة اقامتها تنتج بطلان التس يكون الافتقار اليه
افتقار الى ابطاله قوله وفي قوله ابطال التس آه يعني
في اختيار الشارح لفظ الابطال في قوله بل هو اشارة

الى احد ادلة ابطال التس دون ان يقول بطلانه
اشارة الى ان معنى الابطال اقامة دليل ينتج البطلان
مطلقا اذ لو كان معناه اقامة الدليل على بطلان التس
لا يصح العبارة المذكورة اذ يصير المعنى بل هذا الدليل
اشارة الى احد ادلة اقيمت على بطلان التس ولا يخفى
فساده لان هذا الدليل لم يقم على بطلانه بل على اثبات
الواجب نعم انه واحد من ادلة اقامتها تنتج بطلانه
لا يقال انما يلزم الفساد المذكور لو كان عبارة الشارح
بل هو من احد ادلة ابطال التس وليس كذلك فان
عبارته صريحة في انه اشارة الى احد ادلة ابطال التس
ولا خفاء في ان كون هذا الدليل مقاما على اثبات الواجب
لا ينافي كونه اشارة الى دليل اقيم على بطلان التس انما
ينافيه كونه نفس ذلك الدليل على ما اعترف به لانا
نقول ليس مراد الشارح من ايراد لفظ الاشارة انه
ليس من احد ادلة بطلان التس وانه اشارة اليه
اذ لا يكون هذا الدليل ح مستلزما لبطلان التس فضلا
عن الافتقار اذ كون دليل اشارة وايماء الى دليل لا
يستلزم كونه مستلزما لنتيجة ذلك الدليل بل مقصوده
انه واحد من ادلة ابطال التس الا انه اورد لفظه

الاشارة لانه ليس صريحا في ابطال التسلسل فلم يقم عليه
بل على اثبات الواجب فيكون اشارة ولا يخفى انه ح
يلزم الخلف وعلى تقدير حمل [redacted] الابطال على اقامة الدليل
على البطلان بهذا والحق ان معنى الابطال اقامة الدليل
على البطلان كما تشهد به الفطرة السليمة وقوله ح
بل هو اشارة الى اجراء دليله ابطاله محمول على المسامحة ولذا
غيره في بعض النسخ الى البطلان فالايراد المذكور في غاية
القوة هذا غاية تصحيح الكلام والله هو الموفق لنيل المرام
قوله ثم يجب وجود خروج العلة آه يعني اذا ثبت ان الممكنات
لا يجوز ان يكون علتها نفسها ولا بعضها بل يجب ان
يكون خارجا عنها ثبت الواجب لان الموجود الخارج
من الممكنات ليس الا الواجب اذ لا موجود سوى
الواجب والممكن قوله واما انقطاعها آه اي واما
انقطاع تلك السلسلة وعدم كونها غير متناهية
فيحصل بضم مقدمات اخر الى الدليل المذكور وهي ان
تلك الامر الخارج عن السلسلة يكون علة لبعض
الممكنات ضرورة كونه علة للسلسلة وذلك البعض
المستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة اذ لو كان
في اثنائها فلا يخ اما ان يكون الممكن الذي فوقه علة

علة للواجب او علة لذلك البعض وعلى الاول يلزم
ان يكون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا عن
السلسلة وعلى الثاني يلزم توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد والكل باطل فتعين ان يكون ذلك البعض
نهاية سلسلة الممكنات فتنقطع السلسلة عنده وبما
ذكرنا ظهر ان في تقرير المحشي ره نقصانا كما لا يخفى قوله
فظهر آه اي فظهر مما ذكر ان ابطال السلسلة مقتض الى
اثبات الواجب ضرورة كون دليله مقدمة من مقدمات
دليله فيكون الامر الافتقار بالعكس لا كما زعمه الشارح من
ان دليل اثبات الواجب مفتقر الى ابطال التسلسل قوله
واعلم انه آه انما ترك الشارح ره ذكره اما لان التسلسل لازم
للدور وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم واما
لانهما تذكران معا فذكر احدهما مشعر بذكر الآخر قوله
وهما باطلان لانه لكون الشيء علة لنفسه ولعلته فح
اذا كان المجموع علة للمجموع يكون علة لكل واحد من
جزئيه الذين هما علة المجموع فيكون علة لنفسه ولعلته
وكذا اذا كان واحد منهما علة للمجموع لانه يكون علة ح
لنفسه وللامر الثاني الذي هو علة له فان علة المجموع
علة لكل واحد من اجزائه وفي هذا المقام ابحاث

كثيرة لا يليق بالمقام ايرادها قوله فتنقطع التوقف
آه لعدم توقف ذلك الخارج على واحد منهما قوله البرهان
السابق آه اذ حاصله ان سلسلة المعلولات لا بد لها من علة
خارجة فتنتهي السلسلة عندها واما بطلان عدم
تناهي المعلولات فلا يدل عليه قوله وهي لا تكون آه
يعني ان العلل لا تكون الا مجتمعة لان الكلام في العلل
الموجدة وهي يجب اجتماعها مع المعلول فيكون الدليل
المذكور مختصا بالامور المجتمعة ايضا قوله وهذا البرهان
آه اي برهان التطبيق نعم ابطال التسلسل من جانبي العلل
والمعلولات المجتمعة في الوجود اما مرتبة طبعا كما في
سلسلة العلل والمعلولات او وضعا كما في الابعاد
او غير مرتبة كالنفوس او المتعاقبة كالحركات
الفلكية واليه ذهب المتكلمون والحكماء اشترطوا
الاجتماع والترتيب فلا يجري عندهم فيما ليس فيه الترتيب
والاجتماع قوله وبه يبطل آه اي ببرهان التطبيق
يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة الذي
ذهب اليه ارسطو ومن تبعه حيث قال ان النفوس
الناطقة قديمة بالنوع وافرادها المتعاقبة ازلا وابدا
حادثة بحدوث الابدان التي هي شروط فيضانها

فيضانها من المبدأ القديم والمفارقة عن الابدان غير
متناهية لعدم تناهي الابدان التي فاضت عليها
لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التي لا تتناهى
ولا استحالة في عدم تناهيهما اما الابدان فلانها متعاقبة
على حسب تعاقب الحركات الفلكية واما النفوس
فلانها وان كانت باقية بعد المفارقة عن الابدان
فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود لكن
ليس بينهما ترتيب طبعي ولا وضعي وانما قيد بالمفارقة
عن الابدان لان المتعلقة بالابدان متناهية
عنده ايضا لتناهي الابدان ضرورة تناهي الابعاد
قوله لانها مترتبة آه دليل لقوله وبه يبطل يعني برهان
التطبيق يبطل عدم تناهي النفوس المفارقة على
تقدير اشتراط الترتيب في جريانه ايضا كما ذهب اليه
الحكماء لانها وان لم تكن مترتبة بحسب ذاتها لكنها
مترتبة بحسب افاضتها الى الازمنة التي حدثت فيها
لترتب تلك الازمنة فنقول لو كانت النفوس الناطقة
غير متناهية فلنفرض جملة مبتدأة مما حدثت في اليوم
متسلسلة الى غير النهاية وجملة مبتدأة مما حدثت من امس
كذلك ثم نطبق بينهما على حسب تطبيق الازمنة فان

وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم كون
الناقص كالزايد والا فلزم تناهيهما **قوله** وبما ذكره
بعض الافاضل آه يعني ما ذكر بعض الافاضل في عدم جريانه
في النفوس المفارقة بان هذا انما يتم اذا كانت النفوس
الحادثة في الازمنة المتعاقبة متساوية في العدد فيجب تطبيق
الازمنة المترتبة ليحصل التطبيق بينهما لكنها ليست كذلك
اذ قد يحدث جملة من النفوس في زمان وجملة اخرى اقل
من الاولى او اكثر في زمان الآخر بحسب تفاوت الابدان
الحادثة في العدد وقد يحدث آحاد النفوس في ازمنة مترتبة
لتحقق آحاد الابدان فيها فحينئذ لا يحصل الانطباق في افراد
النفوس بانطباق اجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما
يدل على امتناع تطبيق فرد بفرد وهو غير لازم في
التطبيق بل يكفي فيه تطبيق المتناهي بالمتناهي اقل
او اكثر فيكفي في انطباق النفوس انطباق اجزاء الزمان
المترتبة وان كانت الاجزاء متفاوتة بحسب قلة الافراد
وكثرتها لان كل جملة من النفوس توجد في زمان
واحد متناهية لان الابدان التي هي شروط [illegible] حدوثها
عند القايل بعدم تناهيها متناهية لتناهي الابعاد التي
تشغلها الابدان ففي انطباق اجزاء الزمان يحصل انطباق

انطباق المتناهي من النفوس بالمتناهي وهو كاف
في جريان البرهان المذكور كما لا يخفى وبما ذكرنا اندفع ما
قيل انه بعد الاشتراط لا يتم على قول من ذهب الى انها حادثة
قبل حدوث البدن لقوله عليه السلام خلق الارواح قبل
الاجساد بالفي مائة عام لان القايل بحدوث النفس قبل
البدن بعض المليين وهم لا يقولون بعدم تناهيها
قيل ذهب بعض الحكماء الى قدمها بالشخص مع عدم
تناهيها وبرهان التطبيق على الوجه الذي قرره لا يجري فيه
لا يبطل بعدم تناهيها على هذا المذهب انتهى اقول
القايل بقدمها بالشخص افلاطون ومن تبعه وهم
لا يقولون بعدم تناهيها والقايل بقدمها بالنوع
مع عدم تناهي افرادها المتعاقبة بتعاقب الابدان
نعم عليه كما مر والقول بقدمها بالشخص مع عدم تناهيها
لم ينقل احد من الحكماء وفي الكتب المشهورة اللهم الا ان
يكون مذهبا مرجوحا لا اعبا به **قوله** اي في جملة سواء
كانت مجتمعة مترتبة او غير مترتبة متعاقبة هذا عند المتكلمين
واما عند الحكماء فلا يجري الا في الموجودات المجتمعة المترتبة
قالوا اذا كانت الآحاد موجودة في نفس الامر معا وكان
بينها ترتب فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء

الاول من الاخر كان الثاني بازاء الثاني وهكذا او يتم
التطبيق واذ لم يكن موجودة معا لا يتم لان الامور
المتعاقبة معدومة لا يوجد منها في كل زمان الا واحد
ففي كل زمان يفرض التطابق لا يمكن الا باعتبار فرض
وجود الآحاد فلا تطابق فيها بحسب نفس الامر فينقطع
بانقطاع الاعتبار وكذا الامور الموجودة المجتمعة الغير المترتبة
اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني
وهكذا الا اذا لوحظ كل واحد من الاولى واعتبر بازاء كل
واحد من الاخر لكن لا يستحضر النفس ما لا نهاية
له مفصلا فينقطع بانقطاع الاعتبار واستوضح
ذلك بتوهم التطبيق بين الجبلين الممتدين
على الاستواء وبين اعداد الحصى فان في الاول اذا طبق
اول احدهما باول الآخر كان كافيا في وقوع اجزاء كل
منهما بمقابلة الآخر بخلاف الحصى فانه لا بد في تطبيقها اجزاء
من اعتبار التفصيل واعترض عليه المتكلمون بانه
لا نسلم اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الآحاد مفصلة
وجعل كل جزء من احدهما بازاء جزء الاخر او يكفي ملاحظة
آحادهما ووقوع اجزاء احدهما بازاء اجزاء الاخر على
سبيل الاجمال فان كان الاول يلزم ان لا يجري في الامور

الامور المترتبة لان الذهن لا يقدر على ملاحظة الامور
الغير المتناهية مفصلا سواء كانت مجتمعة او لا وايضا
التطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم فلا وجه
لتخصيص الموجود وان كان الثاني فهو متحقق في
الامور المتعاقبة ايضا اذ يحكم العقل بعد ملاحظة الجملتين
مجملا حكما اجماليا بانه اما يقع بازاء كل جزء من احديهما
جزء من الاخرى او لا يقع فعلى الاول يلزم التساوي وعلى
الثاني التناهي **قوله** فيجري في الحركات الفلكية هذا على
مذهب المتكلمين ظ فانها اكوانات متعددة وجود كل
مسبوق بعدم الآخر واما على تحقيق مذهب الحكماء
من ان الحركة قديمة عندهم اعني الحركة بمعنى التوسط
بين المبدء والمنتهى امر واحد عارض للافلاك مستمر من
الازل الى الابد لا تعدد فيه اصلا فلا يجري فيها ولذا الحركة
بمعنى القطع فانه امر موهوم عندهم لا وجود له اصلا
قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم آه يعني ان التطبيق
لا يجري في الامور الاعتبارية لانه لا بد في جريانه من
تحقق آحاد السلسلة في نفس الامر ليحصل العقل
منها جملتين ويفرض وقوع الانطباق بينهما فيلزم
تناهي ما لا يتناهى في نفس الامر او تساوي ما كان

تناقضا فيه والامور الاعتبارية لا تحقق لها لا في الخارج
وهو ظ ولا في الذهن لان آحاد السلسلة الغير المتناهية
لا تحقق لا بملاحظتها مفصلا اذ الملاحظة الاجمالية
لا تكون الآحاد حاصلة الا بوجود واحد وهو العلم
الاجمالي المتعلق بها والذهن لا يقدر على استحضار ما لا
نهاية له مفصلا فينقطع ملاحظة الآحاد وفي حد ينقطع
التطبيق ولا يلزم تناهي ما لا يتناهى في نفس الامر
لعدم تحققها فيه قال الشارح في شرح المقاصد والحق
ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم تطبيق جزء
من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون
الخارج فان كفى في اتمام الدليل حكم العقل بانه لا بد
من ان يقع بازاء جزء من هذه جزء من تلك فالدليل
جار في الامور الاعتبارية والموجودة لان العقل
ان يفرض ذلك في الكل على سبيل الاجمال وان لم يكف
ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل
لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة المجتمعة اذ لا سبيل
للعقل الى ذلك انتهى كلامه قيل ان تحصيل الجملتين
والتطبيق وان كان بحسب العقل لكن آحاد السلسلتين
لا بد ان تكون موجودة لتكون الجملتان موجودتين

وتكون وقوع آحاد كل منهما بازاء الاخرى امرا ممكنا
فيظهر من فرض وقوعه الخلف تأمل في هذا المقام فانه
من مزال الاقدام **قوله** ولو سلم عدم الانقطاع آه
اي لو سلم عدم الانقطاع اعتبار العقل على سبيل
التعاقب فلا ضير لان كل ما دخل تحت الوجود
الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متناهيا
دائما فالتطبيق لا يستلزم تناهي ما لا يتناهى **قوله**
ونظيره نعم يجاب آه فان معنى لا تناهيها على ما مر عدم
الانتهاء في الوجود الى حد لا يوجد فوقه آخر مع ان
الموجود منه يكون متناهيا دائما **قوله** لكن يشكل
بالنسبة الى علم الله تعالى حاصله ان مراتب الاعداد
الغير المتناهية ونسبة الانطباق بينهما معلومة
له تعالى على سبيل التفصيل لشمول علمه الممكن والممتنع
فعلى تقدير التطبيق يلزم تناهي ما ليس متناهيا
في الوجود العلمي له تعالى **قوله** فتأمل وجهه نقل عنه
وجه التأمل ان علمه الشامل انما يشمل ما لا يمتنع العلم
به كما ان قدرته الشاملة انما تشمل ما لا يمتنع وجوده
وامكان تعقل العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة
ممنوع انتهى فان قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قلنا الجهل

الثالث ان هذا الجواب انما هو على طريقة المتكلمين والاعداد
عندهم من الامور الاعتبارية واما عند الحكماء فعدم
جريان برهان التطبيق فيها لعدم الترتب بينها
لا لعدم الوجود بناء على ما قالوا من انه لا شيء من
المراتب جزء لما فوقه بل كل مرتبة مركبة من وحدات
مبلغها تلك المرتبة صرح به السيد السند قدس سره في شرح
المواقف على ان المحقق الدواني ذكر في الحواشي القديمة
ان الاعداد من الامور الاعتبارية عند المحققين
من الحكماء وان جعلها من اقسام الكم باعتبار فرض
وجودها **قوله** وما تقرر من انها غير متناهية آه جواب
سوال كانه قيل اذا لم يكن الاعداد والمعلومات والمقدورات
غير متناهية بمعنى من المعنيين فما معنى عدم تناهيها
وحاصل الدفع ان اطلاق اللاتناهي عليها مجاز
باعتبار انها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية
قال بعض الفضلاء عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى
عدم الانتهاء الى حد كما في المقدورات بل عدم التناهي في
صورة العلم والمعلومات بالفعل والا لزم الجهل اقول انما
يلزم الجهل لو كان المراد انها لا تنتهي بحسب تعلق العلم
الى حد وليس كذلك بل المراد ان ما يمكن ان يتعلق العلم به

عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة
بما يصح تعلقها به **قوله** توضيحه اي توضيح عدم ورود النقض
على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات والمعلومات
المشار اليه بقوله وذلك آه ان التناهي واللاتناهي
فرع الوجود سواء كان في الخارج او في الذهن فالشيء بدون
الوجود لا يتصف بالتناهي وعدمه فالاعداد والمعلومات
والمقدورات مع قطع النظر عن الوجود ليست متناهية
ولا غير متناه والمتصف منها بالوجود ليس الا قدرا متناهيا
اما في الذهن فلانه لا نقدر على استحضار ما لا يتناهى
واما في الخارج فلان كل ما هو موجود في الخارج متناه
فعلى كل تقدير لا يجري التطبيق بينها لعدم كونها غير
متناهية حتى يفرض الجملتان ويلزم تناهي ما لا يتناهى
قال بعض الفضلاء كون التناهي واللاتناهي فرع
الوجود محل تأمل بل الظاهر عدمه وايضا الاعداد من الموجودات
الخارجية عند جمهور من الحكماء انتهى اقول الجواب
عن الاول ان التناهي واللاتناهي ههنا ليس بمعنى
الايجاب والسلب بل بمعنى العدم والملكة الذين لا
يتصف بشيء منهما الواجب والوحدة والنقطة و
موضوع العدم والملكة يكون وجودها في الجملة وعن الثاني

فهو حاصل له تعالى بالفعل من غير ان يتوقف على امر لكن تلك
المعلومات لا تتصف بهذا الاعتبار بالتناهي واللاتناهي لكونها
في علم الوجود بل اتصافها بعدم التناهي انما هو باعتبار
انها لا تنتهي الى حد معين وانها لو وجدت باسرها كانت
غير متناهية ولا شك انه لا يستلزم محالا كما لا يخفى نعم يرد ان
يتوهم ان علمه تعالى لما كان متعلقا بمعلومات غير متناهية امكن
جريان التطبيق فيهما باعتبار الوجود العلمي فيلزم تناهيها
وقد مر الجواب عنه بانه يجوز ان يكون تعلق العلم بها على سبيل
الاجمال ويكون تعلق العلم بالفعل على سبيل التفصيل ممتنع
الوقوع فيكون متناهية بالنسبة الى علمه تعالى وان كانت غير
متناهية بالنسبة الى وجودها مفصلة واعلم ان ما قاله المعترض
من ان عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى
حد على الاطلاق غير صحيح ضرورة انه عالم بالجزئيات المتجددة
على وفق تجددها على ما هو الرأي الاصح ولا شك ان الجزئيات
المتجددة لا تنتهي الى حد اذ نعيم الجنان لا انقطاع لها
فعدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بكلا المعنيين اي بالفعل
وبمعنى عدم الانتهاء الى حد متحقق ولذا قال الشارح في شرح
المقاصد ان علمه تعالى غير متناه بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يتصور
فوقه حد ويحيط بما لا يتناهى كمراتب الاعداد ونعيم الجنان قوله

قوله اشارة آه يعني ان عناية الوحدة في وجوب الوجود
اشارة الى دفع استدراك يتوهم من ظاهر عبارة المصنف
وهو ان الله تعالى علم للجزئي الحقيقي فثبوت الوحدة له
ضروري اذ الجزئي الحقيقي لا يكون الا واحدا فلا
معنى لذكرها وجعلها من مسائل الفن فانها لا تكون
الا نظرية وبما حررنا اندفع ما قال الفاضل المحشي من
ان توهم الاستدراك جار في الصفات الآتية له
تعالى ايضا من الحي العليم السميع القادر لما ان هذه
الصفات كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم فلا
حاجة الى ذكرها لان الصفات الآتية وان كانت
مشهورة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية
الثبوت له فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل
الفن بخلاف ما نحن فيه قوله وحاصل الدفع آه يعني
ان الضروري هو ثبوت الوحدة للجزئي الحقيقي في
ذاته الشخصية دون في صفته والمراد بالوحدة ههنا
الوحدة في صفته اعني وجوب الوجود لا في ذاته الذي
هو جزئي حقيقي بهذا التقرير ظهر عبارة المحشي وانت خبير
بان دفع التوهم بالعناية المذكورة انما يتم اذا كان
المراد بلفظ الله في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى الجزئي

بحقيقته واما اذا كان المراد به واجب الوجود مطلقا على
ما فسره الشارح فحينئذ يكون وصفه بالواحد بمنزلة وصف ه
الواجب به فالتوهم المذكور مندفع بتلك الارادة لا بارادة
الوحدة في صفة الوجوب اذ تق ح ليس المراد بالله الجزئي
الحقيقي حتى يكون ثبوت الوحدة له ضروريا بل واجب الوجود
مطلقا وثبوت وحدانيته محتاج الى الدليل فالاوجه ان
تق فيه اشارة الى ان التوحيد هو عدم اعتقاد الشركة
في وجوب الوجود على ما قال في شرح المقاصد من ان التوحيد
هو عدم اعتقاد الشريك في الالوهية وخواصها واراد ه
بالالوهية وجوب الوجود وبخواصها الامور المتفرعة عليه
من كونه خالقا للاجسام مدبرا للعالم مستحقا للعبادة ه
قوله وهذا التوهم مع دفعه آه قيل هذا على تقدير ان يكون
ضمير هو للشان والله مبتدأ واحد خبره اذ ح يراد الله
علم للجزئي فثبوت الوحدة له ضروري فلا فايدة في هذا
الحكم ويدفع بان المراد وحدته في صفة الوجوب وما ه
يتفرع عليه من استحقاق العبادة وخلق العالم وتدبيره
لا في ذاته ردا على الكفار الذين اعتقدوا شركة معبوداتهم
له تعـ في الامور المذكورة واما اذا كان ضمير هو مبتدأ
راجعا الى الذي سالتموني والله خبره واحد بدلا منه او

او خبرا بعد خبر على ما في الكشاف عن ابن عباس رضي الله عنه
قالت قريش يا محمد صف لنا ربك الذي تدعونا اليه فنزلت
يعني الذي سالتموني عن صفته هو الله احد فلا منشاء آلتوهم
المذكور كما لا يخفى قوله فلا يرد احتمال ان يكون آه يعني
اذا كان المراد بالالهين الصانعين القادرين على الكمال
لا يرد منع الملازمة بان معنى الآلة واجب الوجود على ما لم
ولا يلزم من امكان الواجبين امكان [illegible] التمانع بينهما
انما يلزم لو كانا صانعين قادرين على الكمال لكن لم لا
يجوز ان يكون احدهما صانعا قادرا كاملا والآخر بخلافه
بان يكون معطلا او موجبا او ناقصا وح لا يمكن التمانع
بينهما اما على تقدير كون احدهما معطلا او ناقصا فظ و
اما على تقدير كونه موجبا فلانه يجوز ان يكون الآثار الصادرة
عنه بطريق الايجاب هي الآثار الصادرة عن الآخر بتوسط
القدرة فان قيل يجوز استناد النقيضين في وقتين الى القادر
ولا يجوز الى الموجب لان مقتضى الذات لا يكون الا احدهما
قلت يجوز بتوسط شروط حادثة فيجوز ان يكون اختيار — استناد النقيضين
الواجب المختار شرطا لاقتضائه بالايجاب فكل ما اختاره
قوله — المختار يكون مقتضى ذات الموجب بالايجاب فقوله في تقرير
مدعى آه اي اذا كان المراد بالالهين في الدليل الصانعين القادرين

على الكمال فقوله لا يمكن آه مجمل تأمل لانه يدل على ان المدعى
نفي تعدد الواجب مطلقا والدليل المذكور انما يدل على
نفي تعدد الصانع القادر على الكمال الذي هو اخص من
الواجب مطلقا قوله الا ان نقول اه اي الا ان نخصص المدعى
ايضا ونقول المراد بقوله ولا يمكن ان يصدق آه الواجب
على وجه الصنع والقدرة الكاملة فح يكون الدليل مطابقا
للمدعى قوله او نقول آه اي او لا نخصص المدعى بل نترك على
حاله ونبين استلزام الدليل له بان التعطل والايجاب
ونقصان القدرة نقصان يجب تنزيه الواجب عنها
فلا يكون المتصف بشيء منها واجبا فلو امكن واجبان لامكن
صانعان قادران على الكمال فامكن التمانع بينهما قوله لكن
يرد على هذا اي على هذا البيان انه لو كان الايجاب نقصا فلم
قلتم ان صفاته تعالى قديمة صادرة عنه بطريق الايجاب
قيل ذاته تعالى ليست فاعلة لصفاته حتى يلزم ان يكون تعالى
موجبا بالنسبة اليها او مختارا اذ علة الافتقار عندهم هو
الحدوث وصفاته ليست بحادثة فلا يكون لها فاعل ولا يخفى
انه ليس بشيء لانها اذا لم يكن مستندة الى ذاته يلزم تعدد
الواجب لذاته اذ كل موجود لا يخلو من ان يكون وجوده من ذاته
او من غيره فاذا انتفى الثاني تعين الاول ويلزم الوجوب

الوجوب ولذا قال في شرح المقاصد استناد الصفات عند من
اثبتها ليس الا بطريق الايجاب وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث
ينبغي ان يخصص بما عدا الصفات وسيجيء في مباحث الصفات
كلام يليق بهذا المقام قوله والفرق آه يعني ان بيان الفرق
بين ايجاب الصفات وبين ايجاب ما عداها بان الاول كمال
والثاني نقص مشكل قيل الفرق واضح لان صفات الواجب
كمالات له لا يخلو عنها نقص بخلاف غيرها ولا شك ان ايجاب
الكامل الكمالات لا يكون نقصا بخلاف ايجاب غير الكمالات
اقول افاضة الوجود على الممكنات خير وكمال فيلزم ان يكون بطريق
الايجاب والقول بان كمال السلطنة يقتضي ان يكون الواجب
قبل كل شيء وبعده مما لا يعتد به في المقامات اليقينية على
ان كون الخلو عن الصفات نقصا في ذاته مما لا بد له من دليل
قوله ههنا بحثان الاول آه اي في هذا الدليل بحثان الاول
النقض الاجمالي بان نقول ان دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح
لانه جار في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه او لانه استلزم
الحاجة الى عدم وجود الواجب المختار بان نقول لو امكن الواجب
المختار لامكن تعلق ارادته باعدام ما صدر عن ذاته تعالى
بطريق الايجاب اعني صفاته تعالى لكونه امرا ممكنا في نفسه وكل
ممكن مقدور لله تعالى فلا يخلو اما ان يحصل لكل من مقتضى

الذات اعني وجود تلك الصفة ومقتضى الارادة اعني عدمها
فيلزم اجتماع النقيضين وانه مح او لا يحصل احدهما فلا يخ
اما ان لا يحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب المنافي
للالوهية او لا يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف المعلول عن
علته التامة وهو باطل اجاب بعض الفضلاء بانا نختار انه
لا يحصل مقتضى الارادة وقولكم يلزم العجز قلنا لا نم لزوم
العجز المنافي للالوهية لان ذلك العجز لا انسداد جاء من قبل
ذاته نعم والعجز الذي من قبل الذات لا ينافي الالوهية بل المنافي
لها العجز الذي يكون بسد الغير طريق القدرة عليه قوله و
الثاني آه اي البحث الثاني النقض التفصيلي اعني منع مقدمة
معينة وهي لزوم العجز يعني لا نم انه لو حصل مراد احدهما
دون الآخر يلزم عجز الآخر لان عدم القدرة على الممتنع بالغير
ليس بعجز لانه ليس محلا للقدرة اذ هي تتعلق بالممكنات الصرفة
الا ترى انه تع لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة
ولا شك ان ارادة احد الالهين وجود حركة مثلا يحيل عدمه
ويجعله ممتنعا فعدم قدرة الآخر عليه لا يكون عجزا اجاب عنه
بعض الفضلاء بان عدم القدرة على الممكن الذاتي بناء
على سد الغير طريق القدرة عليه هو العجز المنافي للالوهية
ولا شك ان عدم القدرة على اعدام الممكن الذاتي بواسطة المعلول

بواسطة وجود العلة التامة هو العجز بتعجيز الغير اياه انتهى وفيه انه
يلزم على هذا ان لا يكون الواجب قادرا على اعدام المعلول مع وجود
علته دفعا للعجز وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته
تامل قوله والجواب آه هذا جواب تحقيقي بتخصيص الدليل
بحيث لا يجري في مادة النقض ولا يرد عليه منع يعني انا
نفرض تعلق ارادتي الالهين معا ونقول ان المراد لو امكن آه
لامكن التمانع بان يريد احدهما حركة زيد في زمان ارادة
الآخر سكونه ولا شك انه لا يجري في صورة النقض لان ما نقيضه
الذات البحث مقدم على ما نقيضه بتوسط الارادة ولا يتم
الحل المذكور لان كل واحد من تعلق الارادتين ح يكون بالممكن
الصرف لعدم تقدم احدهما على الآخر قوله اي لا تدافع
بين تعلقيهما آه يعني ان المراد بالتضاد المعنى اللغوي وهو
المنافاة مطلقا ولو بالمعنى الاصطلاحي وان الكلام على
حذف المضاف اعني لفظ التعلق لان الكلام فيه حيث قال
وكذا تعلق الارادة بكل منهما امر ممكن في نفسه قوله ولم يرد
بالتضاد المعنى الاصطلاحي يعني كون الامرين الوجوديين
بحيث لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة ولا يتوقف
تعقل احدهما على تعقل الآخر لان حصول الضدين في
المحل جائز فعلى تقدير تحقق التضاد بين تعلقيهما

لا خلل في صحة الدليل لتغاير متعلقيهما ضرورة كون متعلق احدهما
السكون ومتعلق الآخر الحركة فيجوز حصول ذينك التعلقين و
يتم الدليل بلا حاجة الى نفي التضاد بينهما قوله وايضا مانع اي
وايضا يرد على تقدير ارادة معنى الاصطلاحي ان مانع من
الاجتماع في محل واحد لا ينحصر في التضاد فان كل واحد من التقابل
والعدم والملكة والايجاب والسلب ايضا مانع من الاجتماع فنفي
التضاد بين تعلقي الارادتين لا يكفي في جواز اجتماعهما قال بعض
الافاضل خص التضاد بالنفي لان التعلقين وجوديان فلو ثبت
بينهما تناف لكانا متضادين وفيه انه لو كان المنفي بين التعلقين
التضاد لكان المثبت بين المرادين اعني الحركة والسكون اياه ايضا
وليس كذلك كما لا يخفى قوله اي دليلهما يعني ليس المراد بالامارة
الدليل الظني حتى يرد ان الظن لا [redacted] تفيد في المطالب اليقينية خصوصا
في اثبات التوحيد قوله اذ يلزمه آه اي يلزم العجز الاحتياج الى الغير
في تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريقه والاحتياج الى الغير مطلقا
سواء كان في الوجود او في الايجاد او في شيء آخر نقص مستحيل على ذات
الواجب فان الاجماع منعقد على ان واجب الوجود معدن كل
كمال ومبعد كل نقصان واذا كان الاحتياج مستحيلا على ذات
واجب الوجود لا يكون العاجز واجبا فيكون حادثا وممكنا وبما
حررته بحثي اندفع ما قيل ان اللازم الاحتياج في الايجاد وهو لا يستلزم

لا يستلزم الحدوث والامكان بل المستلزم له الاحتياج في الوجود وهو غير
لازم لكن يرد عليه ان هذا انما يتم على من يقول بحجية الاجماع وانا لا نم
ان الاحتياج مطلقا نقص فان الواجب يحتاج في ايجاده الحوادث امكان معه
تأمل قوله لا يخفى عليك ان قول الشارح وهو امارة الحدوث آه يدل على
[redacted] ان مدعى اثبات عدم تعدد الواجب مطلقا ولا احتياج الى هذه
المقدمات لانه اذا لزم العجز ثبت امتناع وجود صانعين قادرين
على الكمال فيتعين قوله لو امكن الالهان بقوله اي صانعان قادران
على الكمال ليس بشيء قوله ان قلت آه حاصله انا لا نم ان عدم حصول
مراد احدهما يستلزم عجزه والا لزم ان يقول المعتزلة بعجزه تعالى لانهم
قايلون بان الله تعالى اراد طاعة الفاسق وايمان الكافر ومع ذلك
لا يحصل قوله العجز تخلف آه حاصله ان المعتزلة انما لم يقولوا [redacted] قلنا
بعجزه تعالى لان الارادة عندهم قسمان ارادة قسر لا يجوز التخلف عنها
وارادة تفويض يجوز التخلف عنها والمتعلق بطاعة الفاسق
وايمان الكافر هي التفويضية دون القسرية فلا اشكال قوله وهو
لا يستلزم انتفاء المصنوع يعني ان امكان التمانع لكونه محالا
انما يستلزم ان يكون التعدد المستلزم له محالا لان لا يوجد مصنوع
بالفعل لجواز ان يوجد بارادة احدهما ابتداء من غير وقوع التمانع
فان الامكان لا يستلزم الوقوع فعلى هذا التقدير ضمير قوله وهو
لا يستلزم راجع الى امكان التمانع ويحتمل ان يكون راجعا الى العدم

تعدد الصانع ه فالمعنى ان امكان التمانع انما يستلزم عدم
تعدد الصانع وهذا لا يستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم
له هو ان لا يكون واحد منهما صانعا بمعنى السلب الكلي الذي
يستلزمه وقوع التمانع ومآل الجواب على التقديرين واحد وهو
منع الملازمة كما لا يخفى قوله وهذا الجواب مبني آه يعني هذا الجواب مبني
على ان الظاهر المتبادر من قوله عدم تكونهما عدم التكون بالفعل
اذ حاصل الجواب على ما عرفت انا لا نسلم ان امكان التمانع يستلزم
عدم تكونهما بالفعل فان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه
فيجوز ان يوجدا بارادة احدهما قبل وقوعه قوله فمعنى قوله
اي اذا عرفت ان هذا الجواب مبني على الظاهر فاعلم ان معنى العلاوة
انه يمكن ان لا يبنى على الظاهر المتبادر بل يفصل ويقال ان اردتم
بلزوم عدم التكون عدم التكون بالفعل نمنع الملازمة فان المستلزم
له هو الوقوع لا الامكان وان اردتم به عدم التكون بالامكان
فالملازمة مسلمة فان امكان التمانع يستلزم امكان عدم
التكون لكن لا نسلم بطلان اللازم لا بد له من دليل قوله فتدبر اي تدبر
لما قلنا من تحرير العلاوة حتى يظهر لك انه يستلزم دفع ما قيل
انما سبق على العلاوة منع الملازمة فلا معنى لايراده بعينه في
العلاوة قوله لو تعدد الآلهة لم تتكون السماء والارض اي لم تتكونا
بالفعل كما هو الظاهر المتبادر قوله واما الثالث فلانه ترجيح آه

آه لان مقتضى القادرية ذات الآلهة ومصحح المقدورية امكان الممكن
فنسبة الممكنات الى الآلهين المفروضين على السوية فاندفع ما قيل انه يجوز
ان يكون لبعض الممكنات خصوصية بالنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح
بلا مرجح قوله يرد عليه ان الترديد آه يعني ان الترديد المذكور
بقوله لان تكونهما اما بالمجموع آه اما على تقدير التمانع المفروض
بان يكون تقرير الدليل هكذا لو امكن الهان لم تتكون السماء والارض
لانه يمكن التمانع بينهما في الايجاد بان يريد كل واحد من الالهين
ايجادهما على سبيل الاستقلال فعلى تقدير التمانع تكونهما
اما بالمجموع القدرتين فيلزم نقص قدرتهما لان ارادتهما قد تعلقت
بايجادهما على الاستقلال والقدرة لم تف به او بكل منهما فيلزم
التوارد او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح قوله فح يرد عليه
منع الملازمة بانا لا نسلم انه لو تعدد الآلهة لم تتكون السماء والارض
لان وجود الالهين لا يستلزم وقوع التمانع في الايجاد ه
عقلا حتى يلزم المحال بل امكانه وهو لا يستلزم الوقوع ه
فيجوز ان تكونا قبل وقوع التمانع بارادة واحد منهما او
بتفويض احدهما الى الآخر وانما قال عقلا لان تعدد الحاكمين
الحاكمين المستقلين يستلزم وقوع التمانع في الحكم عادة على
ما في الشرح قوله واما على الاطلاق يعني ان الترديد المذكور
اما ان يكون على الاطلاق بدون اعتبار التمانع على ما هو الظاهر

القريب الى الفهم الغير المحتاج الى البيان فح نختار الشق الاول وهو
ان تكونهما واقع بمجموع القدرتين قولكم انه ينافي كمال القدرة
قلنا يجوز ان يكون وقوعه بمجموع القدرتين بجهة تعلق
الارادة على هذا الوجه اى بان يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه
هو لا ينافي كمال القدرة في نفسها انما المنافي له ان تتعلق
الارادة بوجود المقدور بحيث لا يكون للقدرة الاخرى مدخل
فيه وكان واقعا بمجموعهما فانه يلزم نقصان القدرة لان
كمال القدرة ان يكون على وفق الارادة قوله كما في افعال العباد
عند الاستاذ آه فانه ذهب الى ان افعال العباد واقعة بمجموع قدرة
الله تع وقدرة العبد وان قدرته تعم وان كانت كاملة وكافية
في حصولها الا ان ارادته تعالى تعلقت بان يكون لقدرة العبد ايضا
مدخل فيها قوله وكذا يمكن اختيار الثالث وهو ان التكون
باحدهما ولا نم انه يستلزم الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز ان يكون المرجح
ارادة احدهما الوجود بتوسط قدرة الآخر او تفويض احدهما
بارادته تكون جميع الامور الى الآخر وكذا يجوز ان يكون كل منهما
مستقلا بالايجاد لكن اراد احدهما وجوده فوجد ولم يرد الآخر
وجوده ولا عدمه ولا استحالة في ذلك قوله والتحقيق آه اى
التحقيق في ان الآية حجة قطعية او اقناعية انه ان حمل الآية
على نفي تعدد الصانع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل اولا
اولا فهي حجة اقناعية لا تفيد القطع فانه سواء اريد بالفساد الخروج
عن هذا النظام او عدم التكون يرد منع الملازمة ان اريد بالفعل
ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان على ما بينه الشارح لكن الظ
من منطوق الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث
قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة آه فانه ليس المراد بالظرفية المعنى الحقيقي
اعني [redacted] لان الآلهة منزه عن [redacted] في مكان فيكون المراد التصرف
والتأثير والمعنى انه لو كان المؤثر فيهما آلهة لفسدتا اى لم تتكونا
فالحق ح ان الملازمة قطعية والآية حجة قطعية اذ تأثير الالهين فيهما
تكونهما على سبيل التوارد بان يوجد بكل منهما على حدة مح لامتناع
توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد فتأثيرهما في تكونهما
اما على سبيل الاجتماع بان يكون تكونهما بمجموع قدرتيهما او على سبيل
التوزيع والتقسيم بان يكون احدهما المؤثر في بعض منهما آه وفي
بعض الآخر الآخر فنقول لو امكن الهان مؤثران فيهما على
سبيل الاجتماع او التوزيع لامكن التمانع بينهما ضرورة كون
كل منهما صانعا تام القدرة لكن امكان التمانع مح لاستلزامه المح
فلا يكون احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام
كل من السماء والارض وعدم وجوده ان كان التأثير على سبيل الاجتماع
ضرورة انعدام جزء علة الكل المستلزم لانعدام علته او انعدام
البعض ان كان على سبيل التوزيع لانتفاء علته التامة فعلى

تقدير تعدد ومؤثر في العالم يلزم ان يفسد العالم بمعنى ان لا يوجد
هذا المحسوس لان التعدد يستلزم امكان التمانع المستلزم لان لا يكون
احدهما صانعا المستلزم لعدم تكون العالم كلا على تقدير الاجتماع
وبعضا على تقدير التوزيع فمعنى قوله فيلزم انعدام آه انه على
تقدير ان يكون التاثير على سبيل الاجتماع او التوزيع يلزم عدم
وجود الكل او البعض عند عدم كون احدهما صانعا الذي يستلزمه
امكان التمانع الذي يستلزمه تعدد الصانع وبما حررنا لك ظهر
ان ما قال المحشي المدقق فيه انه يجوز ان لا يعدم كون احدهما
صانعا فلا يستلزم انعدام الكل ولا البعض وان اريد انه يلزم
انعدام الكل او البعض بالامكان فانتفاء اللازم ممنوع ليس بشيء
قطعا للتدبر فان كون احدهما صانعا لازم لامكان التمانع الذي
هو لازم لامكان التعدد كما لا يخفى والفاضل الجلبي لم يحم حول المقصد
فوقع فيما وقع واعلم انه يمكن حمل قوله لا نسلم الملازمة قطعية
على هذا التوجيه ولا يتم الجواب المذكور كما لا يخفى على المتأمل هذا نهاية
ما تيسر لي من تقرير المرام بعون الملك العلام قوله ويمكن ان
يوجه الملازمة آه اي يمكن توجيه الملازمة في الآية بحيث يفيد نفي
تعدد الصانع على سبيل القطع مطلقا سواء كان مؤثرا في العالم
بالفعل او لا وهو ان يكون المراد بالفساد عدم التكون بالفعل والمعنى
لو امكن تعدد الواجب الذي من شانه التاثير والايجاد لم

لم يكن العالم ممكنا فضلا عن ان يكون موجودا لان وجوده فرع امكانه
لكونه حادثا والاول ان كان العالم ممكنا حين تعدد الواجب لامكن
التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما قادرا تاما وتحقق مصحح مقدوريهما
[redacted] اعني امكان مصنوع لكن امكان التمانع محال لاستلزامه
المحال على ما مر فلا يكون العالم ممكنا لان امكان التمانع لازم لمجموع
الامرين اعني التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا كان التعدد
مفروضا يلزم ان لا يكون شيء من الاشياء ممكنا حتى لا يلزم امكان
التمانع الذي هو محال وبما حررنا لك اندفع ما قيل ان عدم امكان العالم
لا يستلزم الفساد بمعنى عدم التكون لجواز كونه واجبا لان عدم
كون العالم واجبا معلوم مما سبق من كونه بجميع اجزائه حادثا
والواجب لا يكون حادثا ولا يخفى انه يمكن حمل ما نقله المحشي من شرح
المقاصد على هذا التوجيه بان يكون المراد بقوله لم تتكون السماء والارض
لم يمكن تكونهما ويكون الترديد على تقدير التمانع الفرضي وهذا ظاهر عند
التأمل قوله لو اريد باللازم آه نقل عنه في تحريره يعني يمكن ان
يراد باللازم ذلك اي عدم التكون بالامكان تقرير الدليل هكذا
لو وجد صانعان لامكن التمانع بان يريد كل منهما ايجاده
مصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان لا يوجد المصنوع مع
وجود علته التامة وهي ارادة كل منهما لامتناع ان يوجد بهما
او بكل منهما او بواحد منهما لكن حمل الفساد في الآية على هذا

يعني مما لا يخفى بعده انتهى قوله لامتناع دليل لقوله فامكن ان لا
يوجد المصنوع ووجه البعد ان الاولوية عدم التكوين من الفساد خلاف
الظاهر فكيف يصح تقييده بالامكان ثم تقييده بمنع وجود علته
التامة **قوله** لتم آه يعني لتم امر الدليل وهو كونه حجة قطعية لتحقق
الملازمة وانتفاء اللازم قطعا اما الملازمة فلان التعدد يستلزم
امكان التمانع وهو يستلزم عدم التكون بالامكان مع وجود
العلة التامة واما انتفاء اللازم فلما تقرر ان عدم المعلول مع
وجود العلة التامة ممتنع والا لم يكن تامة **قوله** فيلزم ان يكون
آه اي اذا كان كلمة لو لانتفاء الا الدلالة على ان انتفاء الثاني
لانتفاء الاول في الزمان الماضي يلزم ان يكون كلا الانتفائين
الماضيين اعني انتفاء التعدد وانتفاء الفساد امرين مقررين
معلومين للسامع لكن قصد بادخال لو عليهما تعليل الثاني
بالاول كما ان قولك لو جئتني لاكرمتك يدل على ان كلا من
الامرين معلوم الانتفاء عند السامع لكن انتفاء الثاني لاجل
انتفاء الاول وهو ليس بمقصود من الاستدلال بل المقصود منه
بيان تحقق انتفاء الاول بحسب جميع الازمنة الماضية والحالية
والمستقبلية بدليل تحقق انتفاء الثاني المقرر عند السامع
والآية لا تفيده فلا يكون السند الا **قوله** ولو سلم الدلالة آه
على انتفاء التعدد في الزمان الماضي بسبب انتفاء الفساد فيه

يعني لو سلم دلالة الآية

فبه تم المقصود ايضا اعني اثبات وحدة الصانع مطلقا بدليل انتفاء
الفساد في الماضي لانه اذا ثبت انتفاء التعدد في الزمان الماضي فما
جاء به التعدد في الحال والاستقبال حادثا والحادث لا يكون آلها فلا
يكون ما جاء به التعدد آلها فيكون الصانع واحدا **قوله** قدماء
المتكلمين آه يعني ان ما وقع في كلام البعض من الحكم بترادف النوعين
والقديم مستقيم بان يكون المراد به التساوي في الصدق دون
ما هو المشهور من الاتحاد في المفهوم فان قدماء المتكلمين قد
يريدون بالترادف التساوي في الصدق حيث ذكر الشيخ ابو
المعين ان الايمان والاسلام من الاسماء المترادفة ثم بين
لكل منهما مفهوما على حدة وما قيل انه يحتمل ان يكون لكل منهما
او لاحدهما معنيان احدهما مشترك بينهما والآخر ان متغايران
فالترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايرين فالتأييد
ليس على ما ينبغي لمجرد احتمال اذ ليس في عبارته ولا في عبارة القوم
ما يشعر بكونهما من الالفاظ المشتركة **قوله** مردود على ظاهره آه اي
مردود على ما هو المفهوم من ظاهر هذا التصريح من ان وجود
الصفات كوجود الواجب مقتضى ذاتها من غير احتياج الى
شيء ان كل صفة محتاجة في وجودها الى موصوفها فكيف يكون
واجبة لذاتها **قوله** يبنى تأويله آه اي تأويل التصريح المذكور وهو
ان المراد من كونها واجبة لذاتها انها واجبة لذات الواجب تعد

اى عدم الاحتياج الى الغير

بمعنى ان ذاته تعالى كافية في اقتضائها من غير احتياج الى الغير ولا شك
ان الوجوب الذاتي بهذا المعنى لا ينافي احتياجها الى الموصوف فتحقق فلا
يرد ما ذكر وهذا حاصل ما نقل عنه لكن لا يرد على ما ظنه لان معنى
كون الشيء موجودا بذاته ان لا يحتاج الى الغير في وجوده اصلا
لا بمعنى عدم الاحتياج الى الشيء اصلا فتكون الصفات واجبة لانها
ليست غير الذات انتهى وانت خبير بان هذا التاويل مع عدم
تماميته في نفسه يتوقف على القول بان الايجاب ليس نقصا في صفة
وبان قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان انما
هو في غير الصفات وان قولهم كل ممكن حادث انما هو فيما اذا
كان صادرا بالقصد والاختيار وكل ذلك تخصيص في الاحكام
العقلية ومع عدم تحمل العبارة له لان ضمير قوله لذاته راجع
الى الموصول في الواجب وكما ان حمل الله تعالى عليه يجعله واجبا
لذاته كذلك حمل الصفات عليه يجعلها واجبة لذواتها بلا تفاوت
لا لمطابقة الاستدلال المذكور فان قوله لكان جائز العدم في نفسه
صريح في ان المراد ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بمعنى
ان ذاته وحقيقته يقتضي وجوده من غير احتياج الى الشيء اصلا
اذ جواز العدم في نفسه انما يقابل الوجوب بهذا المعنى قوله هذا
يدل على ان وجودها آه يعني ان قولهم ان المحدث ما يتعلق وجوده
بايجاد شيء آخر يدل على ان الصفات القديمة لا تتعلق وجودها

اى العقيدة بان وجود الصفات
القديمة لا يتعلق بايجاد موجد

وجودها بايجاد شيء لعدم كونها محدثة وهذه جهالة بينة فان بديهة
العقل حاكمة بان الصفات محتاجة في وجودها الى الموصوف فان
قلت ما حكم بالضرورة هو احتياج الصفة الى وجود موصوفها
لا الاحتياج الى ايجاده والا لزم كون الصفات مخلوقة فلا يلزم جهالة
قلت ليس المراد بالايجاد ههنا الاخراج من العدم الى الوجود فانه
غير لازم من الاحتياج الى المخصص في اقتضاء الوجود ولا شك
ان وجود الصفة متعلق باقتضاء الموصوف وجودها بالذات ومر
على الاستدلال بحث قوي وهو ان الاحتياج الى اقتضاء المخصص
وجوده لا يستلزم الحدوث بمعنى سبق العدم عليه الذي هو مناف
للقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لجواز ان يكون ذلك الاقتضاء
بطريق الايجاب وما ذكروا من ان كل ما هو محتاج في وجوده
الى ايجاد شيء فهو مسبوق بالعدم ليس بصحيح على اطلاقه بل فيما
اذا كان صادرا عنه بالاختيار والتمسك بان ما سوى الله تعالى
حادث ويحتاج الى المحدث حادث لا يجدي نفعا لجواز ان يكون
مخصص امر احد مباينا لما قال بعض الفضلاء انما يلزم جهالة
البينة اذا كان محمولا على ظاهر كلامهم اما اذا كان محمولا على التاويل
المذكور ويكون المراد انه لو لم يكن واجبا لذاته اى لذات الواجب
تعالى لكان محتاجا الى المخصص مباين مفارق فيكون محدثا اذ
لا نعني بالمحدث الا ما يكون محتاجا في وجوده الى الشيء ذي ايجاد آخر

مغايرة لها والصفات ليست غير الذات فلا تكون محدثة فلا تلزم الجهالة
البيّنة اذ لا يلزم منه ان لا تتعلق وجودها بايجاد شيء اصلا
انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه مع ورود الاعتراض
السابق عليه يستلزم الاستدراك قوله والا لكان جائز العدم
في نفسه بل يأبى عنه ويرد عليه انا لا نسلم انه لو لم يكن واجبا لذاته لكان
محتاجا الى المخصص مباين مفارق لم لا يجوز ان تكون محتاجا
الى امر ليس غير الذات ولا عينها ويكون قديما صادرا عن ذات
الواجب بتوسط صفة واجبة لذاته تعالى فلا يلزم حدوثه ولا كونه
واجبا لذاته تامل فانه من مطارح الاذكياء قوله وان قالوا
آه يعني ان قالوا في دفع الجهالة المذكورة ان المراد بقولنا كل ما
هو قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات وهو ما لا يكون
محتاجا الى شيء اصلا والصفة القديمة ليست بقديمة بالذات
بل محدثة بالذات لاحتياجها الى موصوفها فلكونها داخلة في كون
وجودها متعلقا بايجاد شيء فلا يلزم الجهالة فيرد عليهم انه لا يثبت
ح حكمهم بكون الصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات
قوله واما الاعراض آه يعني اما ما قالوا من ان الاعراض غير
باقية لان بقاءها يستلزم قيام المعنى بالمعنى فلان بقاءها غير
لا انفكاك عنها حال الحدوث فانها في اول زمان الحدوث
موجودة وليست بباقية ضرورة ان البقاء انما يحصل في

في الزمان الثاني لانه عبارة عن الوجود في الزمان الثاني واستمراره
على ما سيجيء في الشرح قوله لكن يرد ان البقاء آه يعني يرد على القول
بان بقاء الصفة نفسها انه ان اريد بكونه نفسها الاتحاد
في المفهوم فذلك مما لا يخفى فساده لان البقاء مضاف الى الصفة
فبقاء العلم والقدرة مثلا فكيف يكون نفس المضاف اليه
بحسب المفهوم وكذا البقاء صفة باقية وصيغة الباقي يقتضي
زيادة البقاء كالعالم يقتضي زيادة العلم وان اريد به عدم
الزيادة في الوجود الخارجي بمعنى انه ليس في الخارج امر وراء الصفة
بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان
الثاني فلا شك في صحته لكن لم يجوزوا انتفاء البقاء بهذا المعنى
في الاعراض ولم يقولوا بان الاعراض باقية ببقاء هو نفسها
بمعنى انها ليست في الخارج الا الاعراض وليس البقاء امرا موجودا
في الخارج زائدا عليها حالا فيها كحلول السواد في الجسم بل هو امر
اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني
حتى لا يلزم القول بتجدد الاعراض في كل زمان الذي هو مصادم
بحث قد مر وكونها منفكة عن البقاء حال الحدوث وحصول
الاتصاف به بعده انما يفيد الزيادة في العقل لا في الوجود الخارجي
بان يكون للاعراض وجود فيه وللبقاء وجود آخر فيه ايضا فان
تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها موجودة في الخارج

لجواز تجدد الاتصاف بالامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في
الخارج كمعية الباري تعالى للحادث فانه متصف بها مع عدم
وجودها في الخارج والا لزم كونه محلا للحوادث تأمل فانه دقيق قوله
على ما سبق في التكوين حيث قال من قال ان التكوين عين المكون
ان اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول
واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر
اعتباري يحصل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا محققا
مغايرا للمفعول في الخارج قوله يعني ان تصور الواجب آه يعني
قد علم مما سبق ان الواجب محدث لجميع ما سواه واذا تصور
بعنوان انه محدث لجميع ما سواه على النمط البديع والنظام
المحكم يحكم على ثبوت الصفات المذكورة له بالبديهة فان كون
الاثر على النمط البديع يدل على العلم وكونه حادثا يدل على
القدرة والارادة وكونه عالما قادرا يدل على الحيوة فلا يرد
ما قيل ان اجزاء العالم على النمط البديع انما يدل على اتصافه
بالصفات المذكورة اذا كان بلا واسطة لكن يحتمل ان يحدثه
بتوسط مختار صادر عنه بطريق الايجاب من غير قصد
وارادة كما هو مذهب قدماء الفلاسفة حيث ذهبوا الى
ان العالم صادر عنه تعالى من غير قصد وشعور كحركة المرتعش
فيكون ذلك الوسط قادرا مريدا عالما حيا دون الواجب لان

لان الايجاب بلا قصد لا يدل على ثبوت العلم ولا على غيره كما لا يخفى
وانما قيد الايجاب بلا قصد لان الايجاب بتوسط الارادة كما
هو مذهب متأخري الفلاسفة حيث ذهبوا الى انه فاعل مختار بمعنى
انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن الشرطية الاولى لازمة
الوقوع والثانية ممتنعة بالنسبة الى ذاته لا يدل على نفي الصفات
المذكورة ولذا اثبتوها وقالوا انها عين الذات قوله لان
ذلك آه متعلق بقوله لا يرد يعني لا يرد ما قيل لان ذلك الوسط
من جملة العالم ضرورة كونه ما سوى الله اذ لا يجوز ان صفة
من صفاته فيكون حادثا لحدوث العالم بجميع اجزائه فلا يصدر
عن القديم بالايجاب لان اثر الموجب لا يكون حادثا قوله ولا يخفى [القديم]
آه يعني لا يخفى ان هذا الجواب انما يتم اذا بين ان جميع ما سوى
الله حادث ولم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من
الممكنات لكن لم يبين فيما سبق فيجوز ان يكون ممكنا من
الممكنات غير معلوم الوجود والحدوث كالمجردات مثلا
صادرا عنه بطريق الايجاب مختارا لحدوث العالم بتوسطه
قوله ثم ان اعتبار آه يعني انما اعتبر الاثر بالنمط البديع و
النظام المحكم لان له مدخلا في بديهة الحكم والا فيمكن ان يستدل
بحدوث العالم على القدرة والاختيار لان الاثر الموجب القديم
لا يكون حادثا وثبوت القدرة والاختيار على ثبوت العلم لان

صدور الفعل بالقصد والاختيار لا يتصور الا مع العلم وثبوتهما
على ثبوت الحيوة اذ لا نعني بالحيوة الا صفة توجب صحة العلم
والقدرة قوله وظ كلام الشارح آه يعني ان ظ كلام الشارح يدل على
ان تصور الواجب بالعنوان المذكور يوجب ثبوت السمع
والبصر ايض لكن فيه تامل اذ لا دلالة للاحداث على وجه الاتقان
عليهما اذ يكفي في ذلك العلم بالمسموعات والمبصرات والواجب بان
يراد بالسمع والبصر ادراك المسموعات والمبصرات اذ المقصود ههنا
بيان جريان هذه المشتقات عليه تع واما ان مباديها موجودة
متغايرة فذلك مطلب آخر سيجيء بعد هذا في قوله وله صفات
ازلية وهي العلم آه قوله وعلى ان هذا الزائد آه ظ كلام المحشي يدل
على ان هذا المنع ليس مندرجا في عبارة الشارح وليس كذلك
فان المعنى ما يقابل الذات لا يطلق الا على الامر الموجود في الخارج
هذا مبني على ان بقاء الشيء امر موجود زائد على وجوده وفي
قوله والحق ان البقاء آه اشارة الى كلا المنعين اذ كونه
عبارة عن عدم الزوال يدل على انه امر عدمي وليس بموجود
وكون حقيقته الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني يدل على انه
هو الوجود ولكن العقل باعتبار نسبته الى الزمان الثاني
يعبر عنه بالبقاء اللهم الا ان تكون مقصوده تصحيح ما علم
ضمنا من كلام الشارح قوله يعني ان نفي القيام آه

آه يعني ان قوله كما في اوصاف الباري اشارة الى ان نفي القيام بالتبعية
في التحيز غير جار في قيام صفات الواجب لذاته تع لعدم كونه متحيزا
ودفع هذا بان عدم جريانه لا يضر لانه تع نفى القيام بالاعراض
والصفات ليست باعراض قوله هذا رد اجمالي آه يعني انه نقض
اجمالي للدليل الذي اورده على امتناع بقاء الاعراض وتقريره
ان دليلكم بجميع مقدماته ليس بصحيح لانه يستلزم الحكم على مخالفة
الضرورة قوله لان اصحابنا آه نقل عنه في محصله انه لما كان بقاء
الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها عند العقل كان الحكم
ببقاء الاعراض ايض ضروريا مع جواز عدم بقائها في احتمال
عدم البقاء هو موجود في الاجسام والاعراض ولا تفرقة بينهما
حتى يجعل احدهما باقيا اعني الاجسام والآخر غير باق اعني الاعراض
ومن ادعى التفرقة فعليه البيان انتهى كلامه اقول يمكن بيان
التفرقة بينهما بان عدم بقاء الاجسام بعيد عند العقل بل محال
لانه يستلزم سقوط التكليف والقصاص والجزاء
بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا بعد في تجددها فلذا جعل
الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا والحكم ببديهة العقل دون
الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوا من الاحكام الحس والحس لا يميز
بين الامثال كما في بمعنى قوله فيلزم ان يكون آه اي فلو كان
الواجب جوهرا يلزم ان يكون ممكنا ايضا ويلزم ان يزيد وجوده

مخاص على ماهيته لان وجود الممكنات زائد على ماهياتها عندهم مع
ان وجوده مخاص عين ماهيته على ما قالوا فلا يرد ما قيل ان
الوجود المطلق زائد في الواجب ايضا وما هو عينه هو وجوده
الخاص **قوله** للقطع بتغاير المفهومات فان الله تعالى عالم بالجزئي الحقيقي
والواجب معناه ما يكون وجوده عين ذاته والقديم ما لا يكون مسبوقا
بالعدم **قوله** وايضا لانم آه اى ورد ايضا انا لانم ان اذن الشرع
اذن بمرادفه ولازمه لاحتمال ان يكون ذلك المرادف واللازم
موهمين للنقص ولا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل
بمبلغ ادراكنا لاحتمال عدم اطلاعنا على وجه ايهامه
فالتوقف واجب احتياطا عن الخطر كما هو مذهب الشيخ الاشعري
ومتابعيه اعلم انه لا كلام في جواز اطلاق اسمائه الاعلام
الموضوعة في اللغات انما النزاع في الاسماء المأخوذة من
الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا
دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان
يطلق عليه تعالى اسم يدل على اتصافه تعالى بها سواء ورد
بذلك اذن الشرع او لا وكذا الحال في الافعال وقال القاضي
ابو بكر منا كل لفظ يدل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا
توقف اذا لم يكن موهما لما لا يليق بذاته تعالى وقد يقال لا بد
مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق

الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف
وهو المختار وذلك للاحتياط والاحتراز عما يوهم باطلا لعظم الخطر
في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل
لا بد من الاستناد الى اذن الشرع كذا في شرح المواقف **قوله** ولا
شك في جواز آه وكذا في جواز اطلاق الجواد عليه مع عدم جواز السخي
الذي مرادفه وكذا يجوز اطلاق العالم عليه مع عدم جواز العارف
والفقيه والعاقل والفطن لان المعرفة قد يراد بها علم سبقه غفلة
والفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل والعقل
علم مانع من الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقال وانما يصح
تصوره فيما له دعوة الداعي الى ما لا ينبغي والفطانة سرعة الادراك
فتكون مسبوقة بالجهل **قوله** وقيل الطبيب آه اى قيل في بيان وجه النظر
انا لانم ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه فان الطبيب لا يطلق
عليه تعالى مع جواز اطلاق الشافي **قوله** لكن يعتبر في التجزي آه على ما
شعر به لفظ التجزي فان معناه تقسيم الشيء الى اجزائه قال بعض
الفضلاء ذلك معتبر في الانحلال اذ هو عبارة عن بطلان الصورة
وزوالها بخلاف التبعض والتجزي فانه بمعنى مطلق الانقسام
انتهى كلامه ولا يخفى انه يلزم على هذا ان يكون ذلك معتبرا في التجزي
والتبعض ايضا على ما فسرهما الشارح لاعتباره الانحلال فيهما
حيث قال باعتبار انحلاله اليهما متبعضا ومتجزيا **قوله** لان معنى

ما هو آه تعليل لقوله اى المجانسة للاشياء يعنى انما فسرنا المهية
بالمجانسة لان معنى ما السؤال عن الجنس فمعنى المهية المنسوب الى ما
اعنى ما يقع جوابا عنه وهو الجنس فيكون المعنى ولا نوصف بان
له جنسا ولا يتوهم انه مجانس لشيء من الاشياء قوله صرح به السكاكي
وغيره بان ما للسؤال عن الجنس حيث قال في المفتاح واما ما
فللسؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى ان اى الاجناس
عندك جوابه انسان او فرس او كتاب او طعام وكذلك تقول
ما الكلمة وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكلام قوله وهذا
هو المعنى الذى نفى آه انما حمل كلمة ما هو على معنى اى جنس من
الاجناس مع ان لها معان آخر ايضا مثل السؤال عن الحقيقة
المختصة بالشيء على ما ذكره السيد الشريف في المفتاح في بيان قوله
تعالى وما رب العالمين فقال رب السموات والارض وما بينهما
ان كنتم موقنين انه يحتمل ان فرعون قد سأل اولا عن خصوصية لكون
ذاته تعالى كانه قال اى شيء على الاطلاق تفتيشا عن حقيقته
الخاصة به التى هى فاجاب موسى بالوصف تنبيها على ان خصوصية
تلك الحقيقة محجوبة عن عقول البشر والسؤال عن الوصف على
ما ذكره في المفتاح حيث قال ويسأل بما عن الوصف تقول
ما زيد وجوابه الكريم ونحوه [illegible] لانه المعنى الذى نفى عنه لاستلزامه
التركيب المنافي للوجوب واما المعنيين الآخرين فلا يتعلق

تعلق غرضنا بنفى ذلك بل هو متصف به عند المتكلمين وانما
قال غرضنا لان الفلاسفة لهم غرض متعلق بذلك في الجملة حيث
لا يوصف الواجب عندهم بالحقيقة والاوصاف المتغايرة عن
بوجوده تعالى فان الواجب عندهم هو الوجود المجرد وفي الفاضل
الجلبي قوله مثل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية يجد انه ليس
معنى مغايرا للاول بل هو داخل فيه لان المراد بالجنس اللغوى
قوله لكن يرد ان يتوهم آه يعنى يرد ان يتوهم التقريب ليس بتام
لان المعتبر في المهية المفسرة باى جنس من الاجناس هو الجنس
اللغوى بمعنى الامر الشامل لا الجنس المنطقى المقول على
مختلفين بالحقائق على ما يدل عليه ما نقل عن المفتاح
والجنس اللغوى اعم لشموله الحقيقة النوعية ايضا فانهم
يعدون البشر جنسا واذا كان المعتبر في المجانسة الجنس اللغوى
الشامل للانواع الحقيقية فلا يلزم من اتصافه تعالى بالمجانسة
اللغوية التركيب في ذاته تعالى لجواز ان يكون له تعالى حقيقة نوعية بسيطة
ولا يكون له فصل مقوم فان قيل اذا كان له حقيقة نوعية فلا بد له
من تعين يميزه عما شاركه فيلزم التركيب في هويته لان ما
به الاشتراك غير ما به الامتياز قلت يجوز ان يكون ذلك
التعين امرا عدميا غير داخل في هويته تعالى فتأمل واجاب بعض
الفضلاء عن الاعتراض المذكور بان المراد بالمجانسة المجانسة

بالمعنى العرفي اعني المشاركة في الجنس الاصطلاحي ولا اشكال ان ثبوت
الجنس الاصطلاحي له تعالى يستلزم التركيب في ذاته تعالى لا المعنى
اللغوي وهو المشاركة في الجنس اللغوي حتى يرد ما ذكروا بقوله
قوله لوجب التمايز بفصول مقومة واما قوله لان معنى ما هو
آه فهو اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى العرفي واللغوي
لا ان هذا المعنى مراد ويؤيده ايضا ما سيأتي من قوله ولانه
مماثل لشيء فتامل **قوله** يعني ان البعد امتداد او آه يعني ان كلمة او
ليست للشك المنافي للتعريف بل لتقسيم المحدود فالحاصل
ان البعد امتداد له نوعان احدهما القائم بالجسم وهو الجسم التعليمي
والثاني الامتداد المجرد عن المادة القائم بنفسه بحيث
لو لم يشغله الجسم لكان خلاء وهذان النوعان عند من يقول
بوجود الخلاء اي البعد المجرد الذي يشغله الجسم والخلاء وان كثر
اطلاقه على المكان الخالي عن الشاغل لكن قد يطلق على هذا
المعنى ايضا كما وقع في عبارة هداية الحكمة حيث قال المكان
اما الخلاء او السطح واما عند القايلين بانه هو السطح الباطن
من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي النافين للبعد
المجرد فللبعد النوع الاول فقط اعني الامتداد القائم بالجسم **قوله** هذا
التعريف آه يعني ان تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم او
بنفسه انما هو للبعد الذي اثبته الحكماء حيث قالوا بوجود الموجود

بوجود المقدار اذ القيام انما يتصور فيه واما تعريف البعد الموهوم
الذي هو لا شيء محض كما هو مذهب المتكلمين النافين للمقدار
فيعرف بالمقايسة عليه بان يقال البعد امتداد موهوم مفروض في
الجسم او في نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم
قوله هذا مبني على وجود الحيز آه يعني ان لزوم قدم الحيز انما هو عند
من يقول بوجود الحيز كما هو مذهب الحكماء لما سبق من ان القدم
والحدوث انما يكونان من صفات الموجود واما عند المتكلمين
القايلين بانه موهوم محض فلا يلزم من كونه في الازل قدمه فلا
يتم استدلالهم على مذهبهم فلا يكون دليلا تحقيقيا ولو اريد بالقدم
ههنا معنى الازل فاستحالة ازلية المعدوم ممنوع كيف وان الاعدام
الازلية غير متناهية قال الفاضل المحشي ولعل الشارح اراد
بقدم الحيز ازليته وهذا ايضا صحيح في حقه تعالى اذ يلزم حينئذ ان يكون
للمتحيز وضع معين ازلي يشار اليه بالاشارة الحسية وان كان امرا
وهميا وان يكون الواجب محتاجا الى ذلك الامر الوهمي في الازل و
كل ذلك ممتنع عليه تعالى او اراد بقدم الحيز قدم التحيز وهو ممتنع عند
المتكلمين اذ يلزم حينئذ تتالي الاكوان الغير المتناهية في الازمنة الماضية
الغير المتناهية ويبطله برهان التطبيق انتهى ويرد عليه انا لا نسلم
لزوم الوضع الذي يشار اليه بالاشارة الحسية اذ ذلك في الحيز الخارجي
وان الاحتياج الى الامر الوهمي ينافي وجوبه لجواز ان يكون مقتضى الى

ذاته كساير الصفات وعلى تقدير التسليم فلا حاجة الى [redacted] التطويل بل
يكفي ان تقول انه تعالى ليس بمتحيز والازم احتياجه الى الحيز وهو
ينافي الوجوب وانا لانم انه يلزم تتالي الاكوان الغير المتناهية
لجواز ان يكون له كون واحد مستمر من الازل الى الابد انما يلزم في فلك الحيز
لو كان كونه من قبيل الاعراض الحادثة التي لا تبقى زمانين قوله
والاكوان من الموجودات آه على ما مر من ان المتكلمين وان
انكروا الاعراض النسبية باسرها الا انهم اعترفوا بوجود قالوا اصل
الاكوان الاربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق قوله
هذا الترديد آه دفع لما يتوهم من ان الترديد المذكور قبيح اذ
لا تتصور زيادة الشيء على حيزه او نقصانه عنه في جميع المواد
كما تشهد به الرجوع الى معناه وحاصل الدفع ان هذا الترديد
لاظهار بطلانه على جميع التقادير المحتملة عند العقل سواء وجب
اليه صدقا ولا وقيل انه ترديد بالنسبة الى المعنى اللغوي للحيز فانهم
يطلقونه على الزائد والناقص تقول زيد في المسجد وعلى الكرسي
قوله ثم ان هذا الدليل آه اي هذا الدليل على وجه قرره الشارح مبني
على تناهي الابعاد وانما قلنا ذلك اذ لو قرر بانه اما ان ينقص
عن الحيز فيكون متناهيا او يساويه او يزيد عليه فيكون متحيزا
لا لكونه مبنيا عليه كما لا يخفى قيل وان الدليل المذكور مبني على
على انه ليس جزء لا يتجزى لانه لا تركب عنه غيره ولانه احقر

احقر الاشياء واخسها والا فيجوز ان يكون ناقصا من الحيز ولا
يكون متناهيا اذ التناهي من خواص المقدار والجوهر الفرد لا
مقدار له قوله وجه ضعفه آه حاصله منع الملازمة يعني لانم لو اتصف
اجزائه بصفات الكمال يلزم تعدد الواجب فان الاتصاف بالعلم
والقدرة واخواتهما لا يستلزم الاتصاف بوجوب الوجود
حتى يلزم ما ذكره بعض الافاضل بين وجه ضعفه بمنع الملازمة
الثانية يعني لانم لو لم يتصف اجزائه بجميع صفات الكمال يلزم نقص
الواجب وحدوثه انما يلزم لو لم يتصف المجموع به ايضا وفيه
ان نقص الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يستلزم حدوث
الكل انتهى اقول كون عدم الاتصاف ببعض الصفات
نقصا بالنسبة الى الجزء مم لا بد له من دليل وعلى تقدير التسليم
فثبوت ان نقص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما اشتهر
من ان النقصان من سمات الحدوث وان وجوب الوجود مبدأ
كل كمال ومبعد كل نقصان لكن لم يقم عليه دليل يعتد به قوله
ويرد عليه آه اثبات للملازمة الممنوعة يعني ان المراد بصفات
الكمال جميعها على ان يكون الاضافة للاستغراق ولا شك ان
الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد الواجب لان
من جملة تلك الصفات وجوب الوجود بل هو اصل بالنسبة اليها
فان قيل على هذا الا يكون الشرطية الثانية صحيحا اعني لو لم يتصف

يستلزم

بصفات الكمال يلزم النقص والحدوث لان رفع الايجاب الكلي
السلب الجزئي ولا يلزم من انتفاء بعض صفات الكمال الحدوث
لجواز ان يكون متصفا بالوجوب قلت فح يلزم تعدد الواجب
وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا مبني على ما قيل
انه اذا لم يكن متصفا بجميع الصفات لا يكون واجبا لان الوجوب
معدن كل كمال ومبعد كل نقصان فيكون حادثا لانه ح يكون
ممكنا وكل ممكن حادث وقد عرفت ما فيه آنفا قوله والبعض
صفة الكمال آه توجيه آخر لاثبات الملازمة يعني ان صفات
الكمال العلم التام والقدرة التامة ونحوهما لا مطلق العلم و
القدرة مثلا وهما لا يوجدان الا في الواجب قوله يشعر ان هذا
التصريح آه يعني ان مقصد الشارح من قوله وقد صرح ان تصريح
صاحب البداية في كتابه ان قرئ على صيغة المعلوم او تصريح
القوم ان قرئ على صيغة المجهول بان المماثلة انما تثبت
بالاشتراك من جميع الوجوه يناقض قوله فلا مماثل علمه لخلق
بوجه من الوجوه فانه يدل على ان الاشتراك بين الشيئين
في بعض الوجوه كاف في مماثلتهما ووجه التوفيق ان المراد
بالاشتراك من جميع الوجوه فيما به المماثلة هذا ويمكن ان يكون
معنى قوله فلا مماثل بوجه من الوجوه المبالغة في نفي المماثلة يعني
انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا فيكون قوله وقد صرح

صرح بما ناو تائيد القول لا مماثل ومعنى فلا يكون لاثبات المماثلة
وجه اصلا ومحال انه صرح بانه انما يثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف
قوله يرد عليه آه يعني الظاهر ان المراد بالشيء الموجود على ما هو
المتعارف بينهم فح يرد عليه انا لا نم انه لو خرج عن علمه شيء يلزم
النقص والافتقار لجواز ان يكون بعض الاشياء مما يستحيل
تعلق العلم به لعدم كونه قابلا له كذات الواجب مثلا عند من
يقول بانه لا يعلم ذاته لان العلم يستدعي المغايرة بين العالم
والمعلوم كما ان القدرة لا تتعلق بالممتنعات لعدم كونها قابلة لها
ولا يلزم النقص والافتقار وبما حررنا اندفع ما قاله الفاضل
الچلبي يرد عليه ان المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات
فان الشيء عندنا الموجود ولما ثبت عندنا قدرة الواجب على
جميع الموجودات صادرة بطريق الاختيار والايجاد بالاختيار
يستدعي العلم السابق بالضرورة فلا ينتقض بالمادة التي اوردها
المحشي ولان كل ما يوجد يجب تعلق علمه به لان تعلق القدرة انما
يستدعي العلم السابق بالامور الموجودة التي تتعلق بها القدرة
اعني الممكنات دون الواجب هذا ولو حمل الشيء في عبارة المتن على
ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او الممكن لم يرد ما ذكرنا لا يخفى لكن
لا يحصل الرد على الدهرية القائلين بعدم علم الله تعالى بذاته
لانه غير داخل في الممكنات وليس مما يصح تعلق العلم به عندهم

ومما يجب ان يعلم ان عبارة المتن قاصرة عن اداء المقصود بالنسبة
الى العلم ان حمل الشيء على الموجود او الممكن لان دايرة العلم اوسع
مما ذكر لشموله الممتنع ويستلزم ان يكون الممتنعات متعلق القدرة
ايضا ان اريد ما يصح ان يعلم قوله لا يعلم آه يعني انه تعالى لا يعلم
الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة او لا كالاجرام الفلكية
من حيث انها جزئيات ومانعة من فرض الاشتراك بين كثيرين
لان ادراكها على وجه المذكور لا يمكن الا بالآلات الجسمانية والله تعالى
منزه عن ذلك بل يعلمها من حيث هي كليات وغير مانعة من الشركة
على ما هو شأن كل ما هو يحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم
المنجم بان في ساعة كذا خسوفا فانه قد علم الخسوف الجزئي لا على
الوجه الجزئي لان ما علم لا يمنع العقل بمجرد تصوره عن حمله على
خسوفات متعددة وان كان في الخارج لا يصدق الا على ذلك
الخسوف بل لا بد في ذلك من المشاهدة والاحساس وهو انما يحصل
بعد ذلك الخسوف وهذا التعقل مستمر قبل وقوعه وبعده فحاصل
مذهب الفلاسفة ان الله تعالى يعلم الاشياء كلها بطريق التعقل
لا بطريق التخيل والاحساس لفقدان الآلة فلا يفوت عن علمه ذرة
لا في الارض ولا في السماء لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل
لم يكن ذلك العلم مانعا عن وقوع الشركة ولا يلزم من ذلك
ان لا يكون بعض الاشياء معلومة له تعالى بل ما ندركه على وجه

تعالى عن ذلك

٢٥

الاحساس والتخيل مدركه تعالى على وجه التعقل فالاختلاف في
طريق الادراك لا في المدرك هذا ما افاده العلامة الدواني في
تصانيفه اليه اشار المحقق الطوسي في شرح الاشارات والمشهور
من مذهبهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات
بل على الوجه الكلي واما الجزئيات الغير المتغيرة فيعلمها من حيث
انها جزئيات ووجه بعض الافاضل بان معناه انه لا يعلم الجزئيات
المتغيرة بخصوصه تغيرها بحسب الازمنة بانها واقعة الآن او
غدا او امس فانه لو كان عالما كذلك فاما ان يتغير العلم بتغير
المعلوم فيلزم تغير ذاته من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل
بل يعلمها بحيث لا مدخل للزمان بحسب الاوصاف الثلثة
وهذا العلم يكون مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات وتوضيحه انه تعالى
لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء
فليس بالقياس اليه قريبا وبعيدا ومتوسطا كذلك لما لم يكن
زمانيا كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فليس بالقياس الى
بعضها ماضيا وبعضها حاضرا وبعضها مستقبلا وكذا
الامور الواقعة في الزمان فالموجودات من الازل الى الابد معلومة
له كل في وقته وليس في علمه كان وكاين وسيكون بل هي دائما
حاضرة عنده في اوقاتها بلا تغير اصلا فعلى هذا يكون قولهم انه
لا يعلم الجزئيات راجعا الى ان علمه تعالى ليس زمانيا هذا لكن قال

ان الامام اللايق باصولهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت
متغيرة او لا لما لزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني الافتقار
الى الآلة الجسمانية وبالجملة ليس مرادهم ما توهم البعض من ان علمه
تعالى محيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها و
خلاصة احوالها هذا الكلام ملتقط من فوائد شذرات الكلام قوله منافي
الايجاب هو القدرة آه يعني ان للقدرة معنيين احدهما صحة
الفعل والترك اي يصح منه الايجاد والترك وليس شيء منهما
لازما لذاته بحيث يستحيل الانفكاك عنه والى هذا ذهب المليون
وهو مناف للايجاب وثانيهما ان شاء فعل وان لم يشأ لم
يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا
الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم
العلم وساير الصفات الكمالية زعما منهم ان تركه نقص فيستحيل
انفكاكه عنه فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم
الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقه
تعالى وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي
كذبهما وهذا المعنى لا ينافي الايجاب فان دوام الفعل و
امتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته
كما ان العاقل ما دام عاقلا يغمض عينيه كلما قرب ابرة من
عينيه بقصد الغمض فيهما من غير تخلف مع انه يفعله باختياره

باختياره وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عاقلا ما بضرر
الترك لا ينافي الاختيار فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته قوله
متفق عليهما بين الفريقين قد يتوهم كون القدرة بهذا المعنى
متفقا عليه محل بحث لان مشية الله تعالى عندهم عبارة عن
علمه تعالى بالاشياء على النظام الاكمل على ما صرح به في المواقف
في بحث ارادة الواجب تعالى فمعنى قولهم ان شاء فعل وان لم
يشأ لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل ولما كان العلم
لازما لذاته كان طرف الفعل لازما لذاته وهذا معنى ان
مقدم الشرطية لازم له وعند المتكلمين عبارة عن القصد
فمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان قصد فعل وان لم
يقصد لم يفعل ولما لم يكن تعلق القصد لازما لذاته لم يكن شيء
من الطرفين لازما لذاته وهذا معنى عدم لزوم مقدم الشرطية
الاولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا في اللفظ قوله
هذا انما يدل على زيادة آه يعني ان مدلول المشتق ليس الا
المفهوم بحدته الذي هو من جملة النسب والاعتبارات كالعالمية
والقادرية مثلا وصدق المشتق انما يدل على زيادة ذلك المفهوم
وما يصدق هو عليه على ذاته بمعنى انه كما ان في حقنا الكشف
الاشياء ليس بمجرد ذواتنا بل يحتاج الى صفة زائدة هي العلم
فهل في حق الواجب كذلك ام ذاته كاف في ذلك الانكشاف وترتب

بحدته ولا كلام في زيادته على ذات الواجب انما الكلام والنزاع في زيادة مصداق ذلك المفهوم صح

على ذاته البحث ما ترتب على صفة العلم فيمنا وكذا الحال في ساير الصفات
ولا اشكال ان ثبوت المشتق لا يدل على ذلك فمنشأ هذا الوجه عدم
الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته **قوله** ان اراد اقتضاء ثبوت آه
مأخذ الاشتقاق لانه يقتضي ثبوته لمأخذه في نفسه في الخارج حتى تثبت
كون الصفات موجودة فلا نسلم ذلك فان اتصاف ذاته تعالى بالواجب
والموجود لا يقتضي وجود الوجوب والوجود اللذين هما مأخذاهما
في الخارج لانهما امران اعتباريان على ما حقق وان اراد انه يقتضي
ثبوت المأخذ للموصوف بمعنى ان صدق المشتق على الشيء يقتضي
ان يكون ذلك الشيء متصفا بمأخذ الاشتقاق فمسلم لكن لا يتم
غرضهم من اثبات وجود الصفات لجواز ان يكون ذلك المأخذ من
الامور الاعتبارية ويجوز اتصاف الشيء بالامور الاعتبارية
في الخارج اجاب عنه بعض الفضلاء بان المراد هو الثاني و
المقصود منه ان معنى الذي دل على زيادته تلك الالفاظ قايم بذاته
تعالى لا كما زعمت المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قايم بغيره واما
ثبوته في نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية
كالسواد والبياض ولما علم ثبوت مأخذ هذه الاوصاف للموصوف
وان الواجب ليس عالما وقادرا لذاته مثل كون الضوء مضيا
بذاته بحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوته في نفسه كما ان
اتصاف الجسم بالسواد يدل على ثبوت السواد في الخارج اذ الوجود

يعني ان اراد بان ثبوت المشتق للشيء يقتضي ثبوت مأخذه

الوجود الرابطي في الامور العينية فرع الوجود النفسي فكذا الحال فيما
نحن فيه انتهى كلامه وفيه ان كون هذه الاوصاف من الامور العينية
غير مسلم عند الخصم قيل ان الترديد المذكور في كلام المحشي غير صحيح لان
كلام الشارح نص في الثاني لا يحتمل الاول اصلا وفيه انه انما يتم
لو كان الضمير المجرور في له متعين الرجوع الى الشيء لكنه يحتمل ان يكون
راجعا اليه وان يكون راجعا الى المشتق فيحتمل كلام الشارح كلا
الاحتمالين كما لا يخفى **قوله** وقد فرعوا آه تأييد لان غرضهم من ذلك
اثبات كون الصفات موجودة **قوله** لعل مرادهم آه يعني لعل مراد المعتزلة
من قولهم عالم لا علم له انه ليس العلم صفة حقيقية له بل اضافة
وتعلق مخصوص بين العالم والمعلوم بها تتميز الاشياء وتنكشف
عنده لا نفي العلم مطلقا حتى يكون بمنزلة قولنا اسود لا سواد له
فيكون راجعا الى ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعلق مخصوص
به يصير العالم عالما والمعلوم معلوما **قوله** قلت يأباه قولهم يعني
يأبى عن ان يكون المراد ما ذكر اثباتهم العالمية لذاته تعالى فانها
ليست صفة حقيقية ايضا عندهم بل اضافة مخصوصة بها يصير
العالم عالما والمعلوم معلوما على ما قال في المواقف من ان العالمية
عندهم نفس تعلق الذات بالمعلومات فلو اثبتوا العلم بمعنى الاضافة
لذاته تعالى لكان معنى العالمية الاتصاف بهذه الاضافة لا نفس
الاضافة فعلم انهم ينفون العلم رأسا ويجعلون نفس الذات

بالكلية

ويثبتون لذاته تعلقا بالمعلومات ويسمونه العالمية واعلم ان المراد بالعالمية
ههنا على ما نقلنا من المواقف وصرح به المحشي فيما بعد حيث قال
هو اضافة التميز والانكشاف التي يسميها المعتزلة عالمية هو
التعلق بين العالم والمعلوم ولم ينكره احد اذ لو انكر عنه لزم انكار
كونه تع عالما واما العالمية التي هي حال فقد اثبتها ابو هاشم من
المعتزلة والقاضي الباقلاني من الاشاعرة وقالا انها صفة لذات
الواجب ليست بموجودة ولا معدومة قائمة بموجود لها تعلق
بالمعلومات وهي ليست بمرادة ههنا اذ هي ليست اضافة بل ذات
اضافة ولم يثبتها احد سواهما وبما ذكرنا ظهر ان ما قال الفاضل
المحشي ههنا فانه مبني على عدم الفرق بين المعنيين فانظر فيه و
قيل في توجيهه ان اثبات العالمية بناء على ما ذكر لان العالمية ايضا ليست
صفة حقيقية فلو كان المراد من قولهم لا علم له نفي كون العلم صفة
حقيقية فالعالمية ايضا كذلك فلا وجه لتخصيص العلم بالنفي بهذا المعنى
دون العالمية اذ هما متساويا الاقدام في ذلك تأمل فخذ ما صفى ودع
ما كدر قوله وكذا قولهم عالم بالذات يعني بناء على ما ذكر قولهم عالم
بالذات وهو ظ وقولهم علمه عين ذاته وعالميته زائدة حيث جعلوا
العلم عين ذاته والعالمية التي هي تعلق مخصوص زائدة على ذاته اذ
لو كان المراد انه ليس امرا حقيقيا زائدا على ذاته تع في الخارج فالعالمية
ايضا كذلك فلا وجه لجعلها زائدة فعلم انهم ينفون العلم مطلقا

مطلقا ويجعلون العالمية معللة بذاته تع قوله وفيه تأمل آه اي في دلالة
صدور الافعال المتقنة على وجود صفة العلم التي هي مبدأ الانكشاف والتميز
تأمل اذ الصدور على وجه الاتقان انما يدل على ان فاعلها متصف
بالاضافة التي هي التميز والانكشاف وهي التي يسميها المعتزلة عالمية واما
على اتصاف فاعلها بصفة اخرى هي مبدأ لتلك الاضافة فلا ولذا
قال صاحب المواقف انه لا حجة على ثبوت امر سوى الاضافة التي بها يصير
العالم عالما والمعلوم معلوما قال المحقق الدواني في شرح العقائد
العضدية واعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من
الاصول التي يتعلق بها التكفير لاحد الطرفين وقد سمعت عن بعض
الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدمها وامثالها
لا تدرك الا بالكشف ومن اسند الى الكشف فانما ترى له ما كان غالبا
على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا ارى بأسا في اعتقاد احد طرفي
النفي والاثبات في هذه المسئلة قوله لهم ان يقولوا اي للقائلين بعينية
الصفات ان يقولوا اتحاد المفهومين كمفهوم العلم والقدرة مثلا و
هو ليس بلازم اذ لا يقولون بان كونه قادرا عين كونه عالما بل
يقولون ان ما صدق عليه القدرة اعني ذات الواجب تع يصدق عليه
العلم فاللازم اتحاد الذاتين وهو ليس بمح اذ يجوز صدق المفهومات
المتغايرة على ذات واحدة قوله لهم ان يقولوا آه يعني لهم ان يقولوا
ان ما يصدق عليه العلم وكذا ساير الصفات في شأنه تع قايم بذاته

لانه عين ذاته تعالى بخلاف ما صدق عليه العلم في شاننا فانه غير قائم
بذاته لكونه مغاير الذوات ايضا ويجوز ان يكون للعلم افراد بعضها قائم
بذاته وبعضها بغيره بان يكون مقولا بالتشكيك قوله اقتصر على الاول
اى على بيان نفي المغايرة بين الذات والصفات حيث قال لا هو
ولا غيره ولم يقل ولا هي متغايرة قوله لكن الشارح آه يعني الشارح
بنفي تعدد الذات والصفات القديمة بنفي التغاير بينهما الى ان
التعدد فرع التغاير واذا كان التعدد فرع التغاير فعلم الجواب من
عدم لزوم تعدد الصفات القديمة ايضا اذ ليست متغايرة بعضها
مع بعض كما انها ليست مغايرة للذات والفاضل المحشي فال اى
الشارح بقوله فلا يلزم تكثر القدماء فهو غلط اذ ليس في كلام المص
قوله فلا يلزم تكثر القدماء وحمله على قول الشارح مما لا معنى له قوله و
لان الغرض الاصلي عطف على قوله لان الجواب التام اى انما قال
الشارح لان المقصد الاصلي بيان حكم الصفات لا الجواب اذ لا مدخل
لقوله لا هو في الجواب بل هو تتم بنفي المغايرة قوله ولكن يحمل
آه يعني ان الشارح حمل كلام المص على انه لا يلزم التعدد مطلقا ولا
تكثر القدماء فورد عليه الاعتراض الذي ذكره بقوله ولقائل ان
يمنع توقف التعدد على التغاير ولكن ان يحمل كلام المص على انه
لا يلزم قدم غير الله تعالى وان كان يلزم التعدد ولا محذور في
ذلك لعدم منافاته للتوحيد لان المنافي له تعدد القدماء المتغ

المتغايرة وهو ليس بلازم لمطلق التعدد الثابت مثل الثابت ذات
وصفات قديمة فيكون بعين ما ذكره الشارح بقوله فالاولى ان تق
المستحيل آه ولا يرد السؤال الذي ذكره بقوله ولقائل ان يقول يمنع بدل
لان ذلك السؤال انما يرد على تقدير نفي التعدد مطلقا نقل عنه
وهذا الحمل موافق لما قاله بعض المحققين ان القديم اعم من الواجب
لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة كما
قال الشارح في هذا المقام جوابا عن المعتزلة فافهم قوله وانما حمل الشارح
آه اى انما حمل الشارح كلام المص على نفي التعدد دون نفي قدم الغير لانه
المشهور بين القوم هو نفي التعدد مطلقا وفي قول الشارح والاولى
دون ان يقول والصواب اشارة الى ما ذكره المحشي قوله ان لزوم
الكفر المعلوم كفر ايضا يعني كما ان التزام الكفر كفر كذلك لزوم
الكفر المعلوم كفر لان لزوم الشيء مع العلم به التزام قوله ولذا
قال في المواقف آه فان تقييده بقوله ولا نعلم به يدل بالمفهوم
المخالف على انه ان علم به يكفر قوله ولا اشكال ان لزوم الذاتية
للانتقال من اجل البديهيات انما يتم لو قالوا بالانتقال بالمعنى
الحقيقي واما لو قالوا بالاشراق والتعلق على ما نقل عن بعض
النصارى فلا فائدة في تكفيرهم ما ذكره بقوله على ان قوله
تعالى وما من اله الا اله واحد يعني انهم انما كفروا لاثبات الآلهة الثلثة
لا لانهم اثبتوا القدماء الثلثة ومعنى اثباتهم الآلهة الثلثة

مشتق من الشنوية

انهم سموا الثلثة في الربوبية واستحقاق العبادة على ما صرح به الشريف
في بحث حذف المسند من المطول الا انهم يثبتون وجوب الوجود لكل
من الثلثة كيف وقد صرح في الهيات المواقف انه لا مخالف في مسئلة
توحيد واجب الوجود الا الثنوية دون الوثنية اى النصارى فانه لو
صح انهم كانوا يقولون بالهة وذوات ثلثة لحل بحث اذ الاشتراك في
الالوهية بمعنى استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذوات مع انه
لا حاجة اليه اذ القول بتعدد المعبود كاف في تكفيرهم فالصواب ترك
قوله وذوات نقل عنه قال الامام الرازي في تفسيره المتكلمون في قول النصارى
ثالث ثلثة بانهم يقولون باقنوم الاب وهو الذات وباقنوم
الابن وهو [redacted] العلم وباقنوم الروح وهو الحيوة وهذا الجواب
مبني على هذا التفسير انتهى كلامه يعني الجواب المذكور بقوله وجوابه مبني
على هذا التفسير واما لو فسر قول النصارى ان الله ثالث ثلثة ان
الله ثالث الالهة الثلثة الله والمسيح ومريم ويشهد عليه قوله تعالى
ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله فوجه اثنين
تكفيرهم ظاهر لا يشتغل عليه بقولهم وذوات ثلثة قوله والظاهر ترتب آه يعني
ان ترتب الحكم على المشتق يدل على ان مأخذ الاشتقاق علة لذلك
الحكم كما في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان
ترتب حكم القطع على السارق والسارقة يدل على ان علة حكم القطع
السرقة فكذلك فيما نحن فيه ترتب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله

الله ثالث ثلثة يدل على ان علة كفرهم هو القول بانه ثالث ثلثة فان
كان علة الكفر منحصرا في التزامه تعين التزام الكفر منهم لانهم
محكوم عليهم بالكفر قوله وعبارة الشرح عن الاول اى لزوم الكفر
معلوم حيث قال لكن لزمهم ذلك قوله وبالاقنوم آه الاقنوم
الاصل قال الجوهري راجعها انها رومية وقيل انها يونانية وكانهم
سموا الامور الثلثة اصولا لانها صفات منوط بها نظام العالم
ووجوده او لانها اصول الالوهية قوله وقد يوجه بانه ميل آه قال
في شرح المقاصد واقتصارهم على العلم والحيوة دون القدرة و   وغيرها جهالة اخرى وكانهم
السمع والبصر الى العلم انتهى وجه رجوع القدرة الى الحيوة ان الحيوة   يجعلون القدرة راجعة الى الحيوة
عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع بالقدرة   والسمع والبصر الى العلم
دون العلم جهالة اخرى والاولان تبق كانه ميل منهم الى نفي ما سوى
العلم والحيوة قوله لكن لا يلائمه قولهم بالقدماء وكذا لا يلائمه
انتقال اقنوم العلم الى عيسى عليه السلام لانه اذا كان عين الذات لا
معنى لانتقاله قوله اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة اعنى
الذات والوجود والعلم والحيوة وان نظر الى اتحادها في الخارج
فواحد اعني الذات يمكن ان تبق قولهم بالقدماء الثلاث باعتبار
قطع النظر عن الاتحاد ولكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود
ولذا عبر في بعض الكتب عن اقنوم الاب بالذات قال القاضي
في تفسيره ويريدون بالاب الذات والابن العلم وروح القدس

الجبوة قوله العدد هو الكم المنفصل آه الكم هو العرض الذي يمكن ابتداء
ان يفرض فيه شيء غير شيء فان كان بين اجزائه حد مشترك اي
ذو وضع يكون بداية لاحدهما ونهاية للآخر كالنقطة بين خطين
والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين فهو متصل وان لم يكن بين
اجزائه حد مشترك فهو منفصل وهو العدد مثلا اذا قسم العشرة
الى ستة واربعة كان انتهاء الستة الى السادس وابتداء الاربعة
من السابع لا من السادس ولا شك انه لا انفصال بهذا المعنى
في الواحد فلا يكون عددا بل ليس كما اذ الوحدة يقتضي اللاقسمة
ولذا قالوا انه من قبيل الكيف على انه يمكن منع كونه عرضا لانه
من الامور الاعتبارية عند المحققين قوله ولذا فسروه آه اي
ولاجل ان الواحد ليس بكم منفصل والعدد هو الكم المنفصل
فسر العدد بما هو نصف مجموع حاشيتيه اي جانبيه احدهما جانب
فوقه والآخر جانب تحته فالواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب
تحت والاثنان عدد لانه نصف الاربعة التي هي مجموع جانبيه
اعني الواحد والثلثة وقس على ذلك قوله فكلام الشارح في جعله
الواحد من مراتب العدد اما مبني على هذا المذهب او مبني على
التغليب يعني اطلق اسم المراتب التي هي ما بعد الواحد على ما
يشمله تغليبا للاكثر على الاقل قوله يرد عليه آه اي على جعل الشارح
بعض المراتب جزءا من البعض انهم اتفقوا على ان جميع مراتب

مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهية مركبة من وحدات مبلغها
تلك المرتبة مثلا العشرة عشر وحدات لا خمستان ولا ستة واربعة
ولا سبعة وثلاثة الى غير ذلك لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة
عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد من وحداتها
من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت
حقيقة العشرة بلا شبهة وربما يستدل بان تركب العشرة من
الاثنين والثمانية ليس اولى من تركبها من الثلثة والسبعة فان
تركبت عن بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت عن الكل
لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في
تقومها فيستغني عما عداها اجاب بعض الفضلاء بان المراد
بالجزء ما هو في حكم الجزء في عدم الانفكاك الكلية عبر عنه بالجزء مبالغة
وتجوزا او هو من قبيل اجراء الكلام على ما هو متفاهم العرف
قوله وقد يحتج ايضا بان القديم آه يمنع الملازمة اي لا نم لزوم يعني
تعدد القدماء لان القديم انما هو القائم بنفسه غير محتاج الى شيء
والصفات غير قائمة بذواتها لاحتياجها الى الذات فلا تكون قديمة
وان كانت ازلية والمراد بالازلي ما لا ابتداء لوجوده دون
معنى الاعم اعني ما لا ابتداء له اصلا قوله ولو سلم منع بطلان
اللازم اي لو سلم ان القديم ما لا ابتداء لوجوده سواء كان
قائما بنفسه اولا فلا نم استحالته فان المستحيل تعدد القدماء

بالقدم الذاتي وهو عدم الاحتياج الى الغير لاستلزامه تعدد الواجب
بالذات وهو مناف للتوحيد دون القدم بمطلق الزمان اما للقدم
الذاتي الزماني فلم نسلم لا لكونه مسبوقا بالعدم لعدم استلزامه
تعدد الواجب لذاته قوله ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين
لان القول بالقدم الذاتي والزماني من مخترعات الفلاسفة المتفرع
على كونه تعالى موجبا بالذات قوله وقد سبق ما فيه اي قد سبق في الشرح
ان القول بامكان الصفات ينافي قولهم ان كل ممكن حادث
بمعنى انه مسبوق بالعدم ولا يخفى عليك ان القول المخالف بهذه
الكلية اهون من القول بعدم امكانها لانه يستلزم تعدد
الواجب لذاته بخلاف انتقاض تلك الكلية ولذا خصصها المحققون
بان كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث وفي عبارة
الشرح اشعار بذلك حيث قال ان استحالة تعدد قدم الممكن آه قوله تعدد
المشايخ قالوا ان المشية صفة واحدة ازلية تتناول جميع ما شاء الله
بها من حيث تحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد كذا أنهما
في شرح المقاصد قوله وفسروه بالقدرة على التكلم قالوا [redacted] المنتظم
من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه
قول الله تعالى لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم و
قوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما لان كل ما له ابتداء ان كان
قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات

للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد قوله
فالتفريع المذكور اي التفريع المذكور بقوله ولصعوبة هذا المقام
ذهب الكرامية الى نفي قدم الصفات غير ظاهر اذ لو كان ذهابهم الى نفي
القدم لصعوبة المقام لوجب نفي قدم الصفات مطلقا لان
الصعوبة في اثبات البعض ايضا باق فعلم ان نفيهم قدمها ليس
لصعوبة هذا المقام بل لامر آخر والفاضل المحشي والجلبي ايضا في تصحيح
التفريع كلام لا ترضى بسماعه الاذن الكريمة قوله قالوا آه الى
بينوا صحة النفي المذكور بانه ماخوذ من العرف واللغة لانك
اذا قلت ما في الدار غير زيد فقد صدقت اذا لم يكن فيها شخص
آخر مع انه ذو يد وقدرة فلو كان الجزء غير الكل والصفة غير الموصوف
لكنت كاذبا وحاصل الجواب ان المراد بالغير في قولنا غير زيد غيره
من افراد الانسان والا لزم ان لا يغاير زيد ثوبه وامتعة
الدار وهو باطل قطعا قوله سواء كان بحسب الوجود آه اشارة الى بيان
وجه تفسير قوله بحيث يتصور وجود احدهما آه بقوله اي يمكن
الانفكاك بينهما يعني انما فسره به اشارة الى ان امكان الانفكاك
اعم من ان يكون بحسب الوجود بان يتصور وجود احدهما مع
عدم الآخر او بحسب الحيز بان يتحيز احدهما في حيز لم يتحيز الآخر فيه لا انما
يتوهم قوله يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر من اختصاص
امكان الانفكاك بحسب الوجود قوله فلا ينقض آه لانه وان لم يمكن

الانفكاك بينهما بحسب الوجود لكونهما قديمين والعدم بناء على القدم
عليهما لكنه يمكن الانفكاك بينهما بحسب الحيز ضرورة انهما لو وجدا
يكونان متحيزين بحيزين قال بعض الفضلاء هذا النقض انما
يرد لو اريد بالامكان الامكان الوقوعي دون الذاتي اذ القدم
ينافي الامكان الوقوعي لا الذاتي انتهى كلامه اقول لو اريد الامكان
الذاتي لزم ان يكون الصفات غير الذات لانه ان يتصور وجود الذات
مع عدمها بالامكان الذاتي لكونها ممكنة على ما هو الحق ولو اريد
امكان الانفكاك من الجانبين لزم المغايرة بين الصفات بعضها
مع بعض لامكان وجود بعضها دون البعض بحسب الذات مع
قطع النظر عن العلة قوله لكن يرد الآنان المفروضان وكذا
المجردان المفروضان كالعقول والنفوس التي اثبتها الفلاسفة لانه
لا يمكن الانفكاك بينهما في الوجود لكونهما قديمين ولا في الحيز لعدم
تحيزهما قوله فليتامل وجه التامل ان المراد بالانفكاك الانفكاك بحسب
الوجود والنقضان المذكوران مندفعان لعدم تحققهما و
مادة النقض يجب ان يكون متحققة لان الناقض مدعي لا بد له من
شاهد واثبات مادة النقض فلا يكفيه مجرد الفرض وما قال الفاضل
المحشي من ان النقض انما يرد بالممكن لا بالممتنع والاشكال تعدد
الآله ممتنع فلا يرد النقض بالالهين المفروضين بخلاف الجسمين القديمين
فانهما ممكنان بالنظر الى ذاتيهما فليس بشيء لانه على تقدير تسليم

تسليم كفاية امكان مادة النقض لا فرق في الالهين والجسمين القديمين
في ان وجود كل منهما ممتنع بالنظر الى الدليل عند المتكلمين وممكن
بالنظر الى ذاتيهما مع قطع النظر عما سواهما كما لا يخفى قوله لما كان
عدم الانفكاك آه اي ان الشارح لما كان بصدد بيان ان الصفات
لا تغاير الذات وجب عليه بيان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز
كما بين عدم الانفكاك بحسب الوجود ليتم البيان الا انه تركه لان عدم
الانفكاك بينهما بحسب الحيز كان ظاهرا ضرورة عدم كونهما متحيزين
قوله والا فمجرد آه اي وان لم يكن عدم التعرض لكونه ظاهرا فمجرد عدم
الانفكاك بحسب الوجود غير كاف لانتقاضه بالجسمين القديمين
على ما عرفت وقد عرفت ايضا ان مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود
كاف والنقض المذكور غير وارد وكذا الكفى الثاني قوله فانهم قالوا
قال الآمدي ذهب الشيخ الاشعري وعامة الاصحاب الى ان من الصفات
ما هو عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة
امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا
ورازقا ومنها ما لا يقال انه عينه ولا غيره وهي ما يمتنع انفكاكه
عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات
النفسية من الله تعالى بناء على ان المتغايرين موجودان يجوز
الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فتلك الصفات النفسية لما امتنع
انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى

او غيرها كذا في شرح المواقف وبما ذكرنا ظهر لك ان ما قال الفاضل
المحشي هو الظاهر انهم لم يقولوا بمغايرة الصفات المحدثة بموصوفها الا
لاعتبار به قوله وبهذا انظهر اى ومن عدم قولهم بعدم مغايرة
الصفات ظهر ان استدلالهم السابق الخ انه تقرر في العرف واللغة
ما في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة ليس بصحيح لانه يدل على ان
الصفة المحدثة ايضا لا تغاير موصوفها فقد اتصف زيد بالصفات
المحدثة من القدرة والحيوة والعلم والمشية وغيرها مع صدق ذلك
قوله وقد عرفت ان المراد آه يعني قد عرفت في الحاشية السابقة انه
تقرر الشرع قوله تقدر وتتصور وجود احدهما مع عدم الآخر قوله
اى يمكن الانفكاك لا كما يفهم من تخصيصه بالانفكاك في الوجود
فنقول المراد امكان الانفكاك من جانبين فلا يرد بالعالم مع الصانع
لانه يجوز ان ينفك الصانع عن العالم في الوجود اذ يمكن وجوده
بدون العالم وينفك العالم ايضا عن الصانع في الحيز فان العالم متحيز
في حيز ليس الصانع متحيزا فيه لاستحالة التحيز على ذاته تعالى وكذا لا يرد
الاشكال بالعرض مع المحل اذ ينفك المحل عن العرض في الوجود بان
ينعدم العرض مع بقاء المحل وينفك العرض عن المحل في الحيز فان
حيز العرض هو المحل وحيز المحل مكانه قوله فما قال الفاضل المحشي ان النقض
بالعرض مع المحل باق ليس بشيء منشاؤه قلة التدبر قال بعض
الفضلاء ورد هذا الجواب بان هذا لا يستقيم على ما هو المقرر

المقرر تحقق عندهم من ان كلمة او في التعريف للتقسيم دون الترديد
وحاصله ان المراد باو وان قسما من المحدود وحده بهذا وقسما آخر وحده
بهذا فاذا كان المعنى ان قسما من المتغايرين حده ما يمكن الانفكاك
بينهما من الجانبين في الوجود وقسما منهما يمكن الانفكاك بين
بجانبين في الحيز فيرد الاشكال على ما ارتضاه اقول هذا انما يرد لو
كان التعميم مستفادا من كلمة او وليس كذلك كيف وهو غير مذكور
في تعريف الشارح بل هو مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك في التعريف غير
مقيد بقيد في الوجود او في الحيز حيث قال اى يمكن الانفكاك بينهما
فالمعنى الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما اى فرد كان من الانفكاك
نعم لا يتم الجواب الذي ذكره المحشي لو اخذ كلمة او في التعريف كما
قال بعضهم الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود او في الحيز
اذ لا يمكن التعميم حينئذ لان كلمة او للتقسيم لا للترديد تأمل قوله نعم يرد
الاشكال آه اى يرد الاشكال بالعالم مع الصانع لو اريد الانفكاك
من الجانبين على من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما في عدم او
في حيز لعدم امكان انفكاك الصانع من العالم في العدم لاستحالة
عدمه تعالى ولا في الحيز ايضا لامتناع تحيزه تعالى وان كان يمكن انفكاك
العالم في العدم والحيز جميعا قوله ان قلت لهم لعلهم ارادوا آه يعني
لعل مرادهم بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قائما بالآخر
ولا قائما بمحله وان لا يكون متقوما وحاصلا به فلا يكون الصفات مغايرة

للذات لامتناع ان لا يكون الصفات قائمة بذاته ولا الصفات بعضها
مع بعض لعدم جواز ان لا يكون بعضها قائما بمحل البعض الآخر
ولا الجزء بالنسبة الى الكل لامتناع ان لا يكون متقوما به ولا ينتقض
بالعالم مع الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولا بمحله ولا متقوم
به لامتناع ان يكون الصانع محلا للعالم او حالا في محله او جزء الشيء
وكذا لا يرد النقض بالعرض بالنسبة الى المحل لانه يجوز ان لا يقوم العرض
بالمحل بان ينعدم مع بقاء محله فيكونان غيرين قوله قلت مثله آه
حاصله ان لفظ امكان الانفكاك لا يدل على معنى مذكور وحمل هذا
الانفكاك وتخصيصه ماخوذ من خارج لاخراج مواد النقض فعلى
هذا يجوز تخصيص كل تعريف اعم وتعميم كل تعريف اخص لاجل
تخصيص المساواة وهو فاسد كما لا يخفى قوله على انه يرد آه اي مع
كونه مما لا يلتفت اليه غير صحيح في نفسه لانه يرد عليه التشخص فانه
على التقدير ان يكون موجودا غير محله مع عدم جواز ان لا يكون بمحله
متقوما به وكذا الاعراض اللازمة على تقدير وجودها لا يجوز ان
لا يكون قائمة بمحلها مع كونها مغايرة له بالاتفاق وانما قلنا على
تقدير وجودها لان الاعراض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الاشعري
ضرورة ان العرض لا يبقى زمانين وقيل في توجيه قوله على انه يرد
عليه التشخص ان التشخص لا يجوز ان لا يكون قائما بمحله مع انه غير محله
بالاتفاق وفيه انه داخل في الاعراض اللازمة فلا وجه لافراده

لافراده بالذكر بهذا لكن يرد على كلام المحشي ان مادة النقض لا بد
من ان يكون موجودة وعلى تقدير وجودها لهم ان يقولوا ان التشخص
والاعراض اللازمة لا يكون مغايرة للمتشخص ولمحالها قوله يرد عليه
انهم صرحوا بان الكلام آه يعني انه لا يجوز وجود الذات بدون الصفة
لانهم صرحوا بان الكلام بعدم المغايرة انما هو في الصفات اللازمة
على ما صرح به فيما سبق من نقل الآمدي بل القديمة على ما ذكره الغير
وهذا الاضطراب انما هو باعتبار كون القديمة اخص من اللازمة من حيث
المفهوم والا فمن حيث الصدق متلازمان ضرورة انه لا لازم
سوى صفات الواجب بناء على تجدد الاعراض ولا يوجد الذات
بدونها لانهما للزومها وقدمها يمتنع انفكاكها عن الذات قال
بعض الفضلاء المراد بالصفات الصفات المحدثة ولعل هذا على ما هو
المشهور من مذهب الشيخ من ان كل صفة لا تغاير موصوفه
كالجزء مع الكل انتهى كلامه فيه ان الشيخ قد صرح في صدر الدرس
بان الكلام في الصفات القديمة حيث قال بخلاف الصفات المحدثة فانه
ان يورد الاعتراض موافقا لما قرره اولا على ان ما ذكر من عدم
مغايرة الصفات المحدثة لم ينقل الشيخ الاشعري وان كان الدليل
يقتضيه كيف وهو مخالف لما تقرر عندهم من تجدد الاعراض او تحقق
في الانفكاك من جانب الموصوف بحسب الوجود ومن جانب الصفة
بحسب الحيز قوله ومرادهم آه جواب سؤال تقريره ان انفكاك الصفات

اللازمة بل القديمة عن الذات ممكن بالقياس الى ذواتهما وان منع
لزومهما وقدمهما الانفكاك والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي
وحاصل الدفع ان المراد بامكان الانفكاك جواز انفكاك احدهما عن الآخر
بلا مانع من وقوع ذلك الانفكاك اعني الامكان الوقوعي وهو
ههنا منتف لان اللزوم والقدم مانعان وقوعه فلا يكفي مجرد
الامكان بحسب الذات نقل عنه اقول ان لم يكن مجرد الامكان كافيا
في التغاير لزم ان لا يكون الذات مغايرا للعرض اللازم واقول في
جوابه ان المراد بالانفكاك كما عرفت اعم من ان يكون بحسب الوجود
او بحسب الحيز فافهم انتهى كلامه يعني ان العرض اللازم مغاير للمحل
لتحقق الانفكاك بينهما من جانب واحد في الحيز لان الحيز اللمحل
مغاير لحيز العرض كما لا يخفى **قوله** لان الكليين آه بيان للقرينة
الدالة على ان المراد العرض والمحل الجزئيان يعني ان الكلام في الغيرين
وهما لا يكونان الا موجودين فهذا قرينة على ان المراد العرض والمحل
الجزئيان فان الكليين غير موجودين في الخارج **قوله** يعدم هذا العرض تصور
آه لان العرض الجزئي من جملة مشخصات المحل الخاص فلا يمكن تصوره
من حيث كونه جزئيا بدون محله **قوله** وبه يظهر اي بان اعتبار
وصف الاضافة يستلزم ان لا يكون بين العلة والمعلول تغاير
يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور الخ لان تصور العالم بدون الصانع
من حيث كونه معلولا له لا يصح لانه يستلزم تصور احد المتضايفين

المتضايفين بدون الآخر وتصوره بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن
وصف الاضافة غير مفيد في كونه مغايرا للصانع لان وصف الاضافة
معتبر على ما اعترف به الشارح بل اقول الجواب عن النقض بالعالم مع
الصانع على تقدير ارادة صحة الانفكاك من الجانبين قديمة بقوله
المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولا يخفى انه على
ذلك التقدير لا يرد النقض بالجزء مع الكل والصفة مع الذات بل
هو على تقدير ارادة الانفكاك من احد الجانبين فبناء اعتبار وصف
الاضافة انما هو جواب على تقدير اختيار الشق الثاني الا ان عبارة
الشارح حيث غير عن الجواب الثاني بقوله بخلاف الجزء مع الكل
ناقصة عن اداء المقصود وموهمة بانه تتمة الجواب السابق يدل
على ما قلنا قول الشارح في الجواب ولو اعتبر وصف الاضافة حيث فصله
عما قبله فان ما قبله رد للجواب الاول وقوله ولو اعتبر آه رد للجواب
الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل وبما ذكرنا علمت انه
لا يظهر من اعتبار وصف الاضافة خلل في قول الشارح والعالم قد
يتصور موجودا ثم يطلب آه لانه جواب مستقل لا دخل لاعتبار
وصف الاضافة فيه فتدبر قال الفاضل المحشي ان قيل ان وصف
الاضافة في صورة العالم بالنسبة الى الصانع كان فرضيا تقديريا
قبل اقامة البرهان فكان الكلام ههنا مبنيا على ان تصور العالم
موجودا مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولية

فان العلية والمعلولية قبل اقامة البرهان غير ظ بخلاف وصف الاضافة
في صورة الكل والجزء والعلية والمعلولية ونحو ذلك فان وصف الاضافة
محقق لا فرضي فكان ابطال الش‍ع هناك مبنيا على اعتبار وصف
الاضافة بالفعل لا على قطع النظر عنه فلا اشكال انتهى اقول كثيرا ما
يصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان وجود الجزء لخفاء كونه جزءا
فوصف الاضافة فيه ايض فرضي قبل اقامة البرهان فالفرق المذكور
غير بين **قوله** يرد عليه ان مجرد التغاير اجيب عنه بان ما هو المفهوم
من عبارة الش‍ع ان التغاير يجب بمفهوم شرط الافادة للحمل وانه
لا يفيد بدونه الا انه كاف فيه ويمكن ان يق معنى التغاير [illegible]
في المفهوم ان يكون مفهوم المحمول امرا زائدا على ما يفهم من الموضوع
فالنقض بالمثال المذكور غير وارد ويكون مفهوم المحمول جزءا من مفهوم
الموضوع تأمل واعلم ان تفسير الحمل بالاتحاد في الهوية والتغاير في المفهوم
لا يصح في العدميات فقيل شرط الحمل الاتحاد ذاتا بمعنى ان ما يصدق
عليه ذات واحدة والتحقيق ما ذكره في حواشي شرح التجريد ان الحمل
في الذاتيات هو الاتحاد وفي العرضيات هو الاتصاف كذا قيل **قوله** يدل
ان النافية وانه تصحيف فصل وقع في عامة نسخ الحواشي يدل ان
النافية فعلى هذا قوله فضل بالضاد المعجمة ومعناه انه تصحيف فاضل
اي زائد لا فائدة فيه ويؤيده ما نقل عنه من تمثيل ان النافية حيث
قال كما في قوله تع ان كل نفس لما عليها حافظ لان لما بمعنى الا

الاستثناء لدخوله على الاسم تم كلامه وفي بعض النسخ يدل لن الناصبة
بلام متصلة مع النون وقوله فصل بالصاد المهملة بمعنى تصحيف وتغير
بسبب فصل لام ما عن النون وفي بعض النسخ تصحيف محل **قوله** اذ
لا يمكن عطفه على ما سبق الا بتمحل كما مثل ان يق انه معطوف على
قوله لصار بحسب المعنى اذ ما له لو كان الواحد غيرها للزم ان يكون
الواحد غير نفسه وان يكون العشرة بدونه او معطوف على خبر كان على
ما وقع في بعض نسخ الشرح بدل لفظ صار فيكون المعنى لكان يكون
العشرة بدونه وكل ذلك تعسف وتكلف نقل عنه اي بتقدير ان
يق لزم ان يكون العشرة بدونه وعلى هذا يكون معطوفا على قوله
لصار وعلى تقدير ان النافية يكون معطوفا على قوله لا انه من
العشرة فح لا يرد النقض باللازم لانه لا يصدق عليه انه منه انتهى
يعني انه وان صدق على اللازم انه لا يكون بدون الملزوم لكن لا
يصدق عليه انه بعض من الملزوم فلا يرد النقض به على الدليل
قوله وينتقض النقض آه اي مع كونه محتاجا الى التكلف ينتقض باللازم
فان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة مع جريان الدليل المذكور فيه
بان يق لو كان اللازم غير الملزوم لزم ان يكون الملزوم بدونه وانه
مح فيلزم ان لا يكون اللازم غيرا ويمكن ان يقرر النقض التفصيلي
بان يق لا نم انه لو كان الواحد غير العشرة يلزم ان يكون العشرة
بدونه فان اللازم غير الملزوم عندكم مع انه لا يكون الملزوم بدونه

قوله لا تقتضي النفي اي العينية حتى يلزم من مغايرة الشيء له
مغايرته لنفسه ولا يخفى عليك ان لزوم مغايرة الواحد لنفسه غير
موقوف على ان كونه جزءا من العشرة وعدم تحققها بدونه يستلزم
النفي فلو كان مغايرا لها يلزم مغايرته لنفسه بل يتم بمجرد بيان
ان ليس العشرة مغايرا له سواء كان نفسه اولا اذ يكفي ان يقال
انه من العشرة وهي لا تكون بدونه فلا تكون العشرة مغايرا له فلو
كان الواحد مغايرا لها يلزم مغايرته لنفسه لان مغايرة الشيء للشيء
مغاير لما ليس غيره اذ لو كان عينه يلزم اتصافه بالغيرية واللاغيرية
بالنسبة الى شيء واحد فالصواب ان يبقى في توجيه النفي اذ كون الشيء
من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي عدم مغايرة بينهما قوله
وبالجملة مغايرة آه فلا يلزم من مغايرة الواحد للعشرة ومغايرة
يد زيد له مغايرتهما لنفسهما قوله فان للعلم تعلقات آه حاصله
ان تعلقات علمه تعالى على نوعين تعلقات في الازل من غير ان يكون
مقيدا بالزمان شاملة لجميع ما يمكن تعلق العلم به من الازليات
والمتجددات لكن تعلقاتها الازلية بالمتجددات باعتبار انها ستتجدد
اي من غير ان يكون مقيدا بالزمان بل على وجه كلي كما يتعلق
بالامور الكلية الغير المتجددة على ما مر تحقيقه وهذه التعلقات قديمة
غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تناهي متعلقاتها اعني جميع
ما يمكن ان يعلم من الامور الازلية والمتجددة لشموله الممكن والممتنع

والممتنع والواجب وتعلقات فيما لا يزال مختصة بالمتجددات باعتبار انها
متجددة في زمان الحال والاستقبال وهذه التعلقات حادثة متناهية
بالفعل ضرورة حدوث متعلقاتها وتناهيها سواء كانت مجتمعة
او متعاقبة في الوجود لان كل ما هو موجود متناه ولا يلزم من
تغير المتجددات بحسب تجدد الازمان وتبدلها تبدل في ذات الواجب
من صفة الى صفة على ما زعمت الفلاسفة لان ذلك لا يوجب تغيرا
في صفة العلم بل في تعلقاته التي هي امور اضافية ولا فساد فيه
هذا ما عليه الجمهور وذهب بعض المحققين الى ان علمه بالمتجددات
بانها وجدت لانعلم بانها ستوجد واحد فلا حاجة الى اثبات
تعلقات حادثة بعلمه تعالى بالمتجددات باعتبار وجودها فان من
علم ان زيدا سيدخل الدار غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم
انه دخل الدار الآن اذا كان علمه بهذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له و
انما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد فيعلم انه دخل الآن بطريان
الغفلة عن الاول والباري تعالى يمتنع عليه الغفلة فيكون علمه بانه
وجد عين علمه بانه سيوجد وانما قال متناهية بالفعل لان تلك
التعلقات غير متناهية بالقوة بمعنى انها لا تنتهي الى حد لا يتصور
فوقه تعلق آخر لان متعلقاتها ايضا غير متناهية بهذا المعنى
على ما مر في تحقيق ان مقدورات الله تعالى غير متناهية وبما
قررنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من ان المتجددات سواء اخذت

باعتبار انها ستجد او باعتبار انها وجدت الآن او بالفعل
متناهية ببرهان التطبيق فتكون تعلقات العلم بذلك ايضا متناهية سواء
كانت التعلقات ازلية او متجددة اذ ليس معنى قوله للعلم تعلقات قديمة
غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات ان للعلم تعلقات
غير متناهية بالنسبة الى كل واحد من الازليات والمتجددات اصح مرو ما ذكر بل
معناه ان تعلقاته غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات والمتجددات
ولا شك ان مجموع الازليات والمتجددات غير متناهية كما لا يخفى قوله بجعلها
ممكن الوجود يعني ان القدرة صفة تجعل المقدورات ممكن الوجود اي
الصدور عن الفاعل بمعنى انها صفة بها يمكن التأثير والايجاد من
الفاعل لا بمعنى انها تجعل المقدورات ممكن الوجود في نفسها لان
الامكان بمعنى استواء الطرفين بالنسبة الى الذات امر ذاتي للممكن
تعلل به القدرة بقدرة الله تعالى حتى هذا مقدور لانه ممكن وذلك ليس
بمقدور لانه ممتنع او واجب فلا يكون اثرا للقدرة ومحصول
الكلام ان المتكلمين افترقوا فرقتين منهم من اثبت التكوين صفة
مغايرة للقدرة والارادة ومنهم بعضهم ومنهم من نفاه فمن اثبت
التكوين قال ان القدرة صفة من شأنها صحة التأثير والايجاد
من الفاعل والتكوين صفة من شأنها الايجاد بالفعل بمعنى ان
الممكن الذي تعلقت القدرة به في الازل وصح صدوره عنه اذا ترجح
تعلق الارادة احد جانبيه تعلق التكوين بايجاده فوجد فعلى هذا

هذه التعلقات القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل
لان الممكنات التي يصح صدورها من الواجب غير متناهية
والنافون للتكوين قالوا ان القدرة صفة من شأنها
الايجاد واما صحة الصدور فهو امر لازم لامكانها الذاتي
لانه اذا كان الطرفان متساويين صلح كل منهما اثر الفاعل
فلا يحتاج صحة الصدور الى المخصص انما يحتاج صدور
احدهما بعينه من الفاعل الى المخصص وهو الارادة فلا
حاجة الى اثبات التكوين ثم هؤلاء افترقوا فرقتين فقال
بعضهم ان القدرة متعلقة في الازل بايجاد المقدورات
لكن الارادة اذا تعلقت وجد المقدور فيما لا يزال
فالقدرة وتعلقاتها كلها قديمة عندهم ولا حاجة في وجود
الممكنات الى امر آخر فعندهم يكون مقدورات الله تعالى غير
متناهية بالفعل ضرورة ان ما يوجد فيما لا يزال غير متناه
بالقوة وقال بعضهم انها متعلقة فيما لا يزال بايجاد
المقدورات بمعنى ان الارادة اذا رجحت احد طرفي الممكن
تعلقت القدرة بايجاده فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة
حادثة يجب تجدد المقدورات فعندهم مقدوراته تعالى
متناهية بالفعل ضرورة تناهي الموجودات غير متناهية
بالقوة اذ لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه تعلق القدرة

هذا محصول كلام المحشي والاولى ان تحمل على مذهب نافي
التكوين ان للقدرة تعلقين احدهما ازلي [illegible] بها يصح صدور
الممكنات عن الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير متناهية
بالفعل لعدم تناهي الممكنات وتعلق ثان بها بوجود
المقدورات وهي التعلقات الحادثة بعد تعلق الارادة
بترجيح احد جانبيه وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية
بالقوة كما هو متعلقاتها **قوله** فذكرها للتنبيه على الترادف
قيل الاولى ذكرها متصلا بالقدرة **قوله** او على صحة الاطلاق
اه يعني ذكر القوة للتنبيه على انه يصح اطلاقها على الله تعالى
بمعنى انه يصح ان تحمل القوة صفة له تعالى لا بمعنى انه
يصح اطلاق القوي المشتق منه عليه تعالى فلا يرد ما قال
الفاضل المحشي ان كون المأخذ صفة الله تعالى لا يدل
على صحة اطلاق المشتق عليه تعالى فان الاطلاق موقوف على
الاذن الشرعي الا ترى ان الاستواء والوجه واليد
والقدم صفة له تعالى مع عدم صحة اطلاق المستوي وغيره
ذلك عليه تعالى عندنا **قوله** هما صفتان غير العلم اه
اي هما صفتان زائدتان على الذات تنكشف بهما له
المسموعات والمبصرات كما تنكشف لنا باحدى هاتين الصفتين
من غير ان تكون على سبيل الانطباع او وصول الهواء

ومغايرتان للعلم فانا اذا علمنا علما تاما جليا بشيء ثم
ابصرناه او سمعناه نجد بالبديهة فرقا بين الحالتين و
ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية مشتملة على امر زائد
مع العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار او السمع **قوله**
عند الاشاعرة وجمهور من المعتزلة والكرامية قال الشارح
في شرح المقاصد الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ
الاشعري في الاحساس من انه علم بالمحسوس لجواز ان
يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات
والبصر علما بالمبصرات انتهى كلامه وانما اثبت صفتين
زائدتين لان القرآن والاحاديث مملوة مع انه
يمكن اتصافه تعالى به فلا حاجة الى التأويل **قوله** واولهما
غيرهم اي فلاسفة الاسلام والكعبي وابو الحسين البصري
بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث تعلقه على وجه يكون
سببا للانكشاف التام الذي يكون لنا بعد استعمال
تينك الحاستين وحاصل كلامهم ان للعلم بالنسبة الى
المسموعات والمبصرات تعلقين تعلق ازلي بها تنكشفان
انكشافا تاما تنبيها بالانكشاف التعقلي يكون لنا بعد
استعمال العاقلة وتعلق آخر حادث يحصل بعد حدوثهما
حدوثهما بها تنكشفان انكشافا تاما جليا تنبيها بالانكشاف

التجلي الذي يكون لنا بعد استعمال الحاستين المذكورتين
فهو باعتبار هذين التعلقين يسمى بالسمع والبصر قوله
فلا يرد ان يتم العلم آه لان للعلم تعلقا ثانيا بحدث قوله
وممن تمسك به اي ممن تمسك به في اثبات الصفتين المغايرتين
للعلم يلزم ان يقول بالذوق والشم واللمس ايضا في ذاته تعالى
ضرورة ان العلم بالمذوقات والمشمومات والملموسات يكون قبل وجودها
والذوق والشم واللمس انما يكون بعد وجودها فيكون ثمانية
الصفات مغايرة للعلم في ذاته تعالى فلا ينحصر الصفات عنده
في السبع قال السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف واعلم انه لم
يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها
قال بعض المحققين الاولى ان يتوقف لما ورد الشرع بهما آمنا
بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين و
اعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما قوله على مذهب
من لا يقول بالتكوين نقل عنه وايضا لا يصح على مذهب
من لا يقول بالتكوين مطلقا بل على الآخرين منهم كما
مر آنفا قوله واعترض عليه آه حاصله ان الارادة التي
من شانها التخصيص عند التعلق ان تساوى نسبتها
الى التعلقين اعني تعلق الفعل والترك تحتاج الى مخصص
آخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح وننقل الكلام الى ذلك المخصص

المخصص فيلزم الدور او التسلسل وان لم تساو بل من شانها
التعلق بجانب واحد لذاته يلزم الايجاب ونفي الاختيار
بمعنى صحة الفعل والترك الذي اثبته الشيخ الاشعري ضرورة
ان احد الطرفين لازم للارادة والارادة لازمة للذات
فيكون احد الطرفين لازم الذات وان كان بمعنى ان شاء
فعل وان لم يشاء لم يفعل متحققا الاتفاق لم لا يجوز ان يكون
للارادة او لمخصص آخر نوع خصوصية باحد التعلقين
ولا ينتهي تلك الخصوصية الى حد الوجوب فلا يلزم الايجاب
ولا التسلسل لانا نقول ان الخصوصية ما لم تنته الى حد الوجوب
لا يكون مخصصة للوقوع لانه اذا صار الوقوع بسبب تلك
الخصوصية اولى بلا وجوب وكانت كافية في وقوعه
فلنفرض وقوعه بها في وقت والعدم في وقت آخر فان لم
يكن اختصاص احد الوقتين بالوقوع لمرجح يلزم الترجيح
بلا مرجح وان كان لمرجح لا يكون تلك الخصوصية كافية بل
نقول اذا لم يكن الاولوية واصلة الى حد الوجوب يلزم
ترجيح المرجوح لانه مع وجود تلك الاولوية لاحد الطرفين
يجوز وقوع الطرف الآخر لعدم انتهائها الى حد الوجوب
فاذا فرض وقوع الطرف الآخر مع وجود الاولوية لاحد
الطرفين يلزم ترجيح المرجوح ولذا قالوا في تعريف الارادة

صفة توجب تخصيص احد المقدورين ولم يقولوا صفة
ترجح احد المقدورين وقالوا ان العدم ما لم يجب وجوده
عن العالم لم يوجد قوله لا ان الارادة صفة آه جواب
عن الاعتراض وحاصله انا نختار الشق الاول فلا نم
لزوم الاحتياج الى مخصص آخر فان الارادة صفة من
شانها ومقتضى ذاتها انها اذا تعلقت يصح صدور
الفعل وتركه عن الفاعل من غير احتياج الى مخصص آخر
فيجوز تخصيصها للمساوي بل للمرجوح قوله لا انا نقول
آه يعني لا نم وجود الصفة التي من شانها صحة الفعل
والترك من غير مخصص بل هو ممتنع لاستلزامه المحال
الذي هو ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وقد اجيب عنه
بان اللازم هو ترجيح احد المتساويين اي ايجاده من
غير مرجح اي من غير سبب وداع الى ايجاده وهو ليس
بمحال بل هو واقع فان الهارب عن السبع اذا عرض له طريقان
متساويان من جميع الوجوه والجائع اذا كان عنده
رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما
من غير داع وباعث عليه وكذا العطشان اذا كان
عنده قدحا ماء متساويان من جميع الوجوه انما المحال هو
ترجيح احد المتساويين اي وقوع احدهما من غير مرجح

مرجح اي موقع وموجد وهو غير لازم من كون الارادة مرجحة
كما لا يخفى وانت خبير بان هذا الجواب لا يجدي نفعا لانه
يجوز ان يكون مخصص احد المقدورين بالوقوع في وقت
معين هي القدرة واستواء نسبتها الى الطرفين والاوقات
انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجح بلا مرجح اذ المرجح الموجد
هو الذات وهو موجود والفرق بان كون القدرة مرجحة
يستلزم الترجح دون الارادة مشكل على انا نقول قد صرح
السيد الشريف في شرح المواقف في بحث الامكان ان
الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجح بلا مرجح هذا ولا تخلص عن
هذا الا بما او الا ان نقول ان تعلق الارادة ترجيح احد
الطرفين محتاج الى تعلق آخر مخصص له وهكذا الى ما
لا نهاية له والتعلقات امور اعتبارية لا يجري فيها برهان
التطبيق فالتسلسل فيها ليس بمحال وفيه تامل قوله وتحقيقه
اي تحقيق ان العلم غير الصفة التي ترجح احد المقدورين
بالوقوع انه لو كان عينها فلا يخلو اما ان يكون مرجح احد
الطرفين العلم بنفس حقيقة المقدور او العلم بوقوعه
ووجوده في الخارج وكلاهما لا يصير مخصصا اما الاول
فلانه عام شامل للواقع وغيره فانه يتعلق بالممكن
والممتنع والواجب فلا يكون مخصصا له وهو ظ واما

الثاني فلان العلم بوقوع الشيء فرع وتابع لكونه مما يقع في الحال
او في الاستقبال فان المعلوم هو الاصل والعلم صورته
وظل وحكاية عنه سواء كان مقدما عليه وهو الفعلي او
مؤخرا عنه وهو الانفعالي والصورة والحكاية عن الشيء فرع
ذلك الشيء حتى لو لم يكن ذلك الشيء بتلك الحيثية التي تعلق
بها العلم لا يكون علما بل جهلا واذا كان العلم بوقوع الشيء
فرع ان يكون الشيء مما يقع فلا يكون عين الارادة التي لكون
الشيء مما يقع فرع وتابع لها وبما حررنا لك اندفع ما قيل ان
كون العلم تصورا او تصديقا انما هو في العلم الحصولي وعلم
الله تعالى حضوري اذ ليس المراد بالتصور والتصديق
ما هو قسيما العلم الحصولي اعني الصورة الحاصلة بدون
الحكم او مع الحكم بل العلم بنفس حقيقة الشيء او العلم بوقوعه
سواء كان حضوريا او حصوليا واندفع ايضا ما قيل انا
لا نم ان التصديق فرع الوقوع انما يكون كذلك اذا كان
الزمان الماضي معتبرا في القضية المصدقة بها واما
اذا كانت القضية ممكنة عامة او مطلقة عامة او مقيدة
بالزمان المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها
لان التصديق على هذا التقدير وان لم يكن فرعا للوقوع
بمعنى تاخره عنه في الوجود لكنه فرع له بالمعنى الذي ذكرناه

ذكرناه اعني كونه ظلا وحكاية عنها وهذا القدر كاف لعدم
كونه مرجحا لوقوعه كما لا يخفى لذوي الافهام بقي ههنا بحث
وهو ما ذكره صاحب نقد المحصل ان هذا مخالف لما تقرر
عندهم من ان ما علم الله تعالى وقوعه يجب ان يقع تامل
قوله وبه يندفع قول الحكماء اي بما ذكرنا ان العلم بالوقوع
فرع الوقوع سواء كان مقدما عليه او متاخرا عنه اندفع
ما قال الحكماء ان العلم التابع بوجود الاشياء هو العلم
الانفعالي الذي يكون مستفادا من الوجود الخارجي كعلمنا
بالسماء والارض دون العلم الفعلي الذي يكون الوجود
الخارجي مستفادا منه كما نتصور اولا السرير ثم نحصله
وعلمه تعالى من قبيل الفعلي او هو يعلم الاشياء كما هي قبل ان
توجد فلا يكون تابعا فيجوز ان يكون مرجحا بوقوع الاشياء
في اوقاتها وانما قلنا انه يندفع لانهم ان ارادوا به انه
ليس ظلا وحكاية عنه فهو باطل وان ارادوا انه ليس بتابع
في الوجود الخارجي والتحقق لانه مقدم عليه فهو مسلم
لكنه لا يصير بهذا القدر مرجحا لوقوع المقدور كما لا يخفى
قوله نعم يرد ان يقال آه يعني يرد ان يقال انه لا يلزم من
عدم كون العلم بنفس المقدور او العلم بوقوعه مرجحا ان
لا يكون العلم مطلقا مرجحا لجواز ان يكون المرجح هو العلم

بالمصلحة وهو ليس فرعا بوقوع الفعل بان يكون وقوع الفعل
اصلا والعلم بما فيه من المصلحة ظلا وحكاية عنه وهو ظاهر و
اجاب عنه بعض العلماء بان العلم بالمصلحة انما يكون مرجحا
اذا كان مراعات الاصلح واجبة عليه تعالى وليس كذلك كما
بين في محله فيجوز ان يترك ما فيه المصلحة ويفعل ما لا مصلحة
فيه فلا يكون مخصصا تامل حتى ينكشف لك حقيقة الحال و
سر هذا المقال قوله ان قلت يلزم آه لا يخفى ان هذا انما
يرد لو فسر قوله ولا مغلوب اى لا يكون مضطرا في افعاله
بل يكون افعاله على نسق واحد واما لو فسر لعدم كونه مغلوبا
الطبيعة في افعاله فلا يرد لان الجماد مجبور الطبيعة في افعاله
غير مختار فيها فح يكون معنى كونه تعالى مريدا انه ليس له
قاهر في افعاله وليس ساه فيها ولا مغلوب الطبيعة
فيها بل يفعله باختياره فح يكون راجعا الى نفي كون الارادة
صفة ثبوتية زايدة على ذاته تعالى ولذا قال الشارح في شرح المقاصد
لا اخفاء في ان هذا موافق للفلاسفة في نفي كون الواجب
مريدا اى فاعلا على سبيل القصد والاختيار ثم قوله ان
قلت يلزم منه كون الجماد آه تقرير السوال ان هذه السلوب
متحققة في الجماد فلو كان الاتصاف بمجرد هذه السلوب
كافيا في كونه تعالى مريدا لزم ان يكون الجماد مريدا وح جواب

جواب المحشي ره موافق له وهو ان هذا التفسير ارادة الواجب
يعني ان هذه السلوب انما تكون ارادة في الواجب لا في غيره
فكون الجماد ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب لا يستلزم كونه
مريدا وقال بعض الفضلاء ان مقصود المعترض انه لو كفى
مجرد ذلك في صحة اطلاق المريد على الواجب لصح اطلاقه على
الجماد لتحقق ما يوجب صحة الاطلاق فيه ولا يخفى ان جواب
المحشي ره غير تام اقول هذا التقرير فاسد لانا لا نم تحقق ما
يوجب صحة الاطلاق في الجماد لان الموجب لصحة الاطلاق
كون الواجب غير مكره ولا ساه ولا مغلوب لا كون الشيء اى شيء من
الاشياء كذلك على ما يشعر بذلك قوله انه ليس بمكره ولا
ساه ولا مغلوب بارجاع الضمير الراجع الى الواجب تعالى و
هي صلاته ان اورد السوال بان الجماد ايضا متصف بعدم
الكره والسهو والمغلوبية فيلزم ان يكون مريدا ايكون ح
السوال موجها ويجاب بما اجاب به المحشي ره وان اورد
بان التعريف صادق على الجماد فيلزم ان يكون مريدا فهو
فاسد لعدم صدق التعريف عليه ضرورة اخذ الواجب في
التعريف فتدبر فانه دقيق قوله نعم يرد آه يعني يرد عليه
ان الارادة اذا كانت عبارة عن السلوب المذكورة
لا يكون مرجح لتخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض

الاوقات لان نسبتها الى كل الاوقات سواء المقدورات على السواء
كما لا يخفى **قوله** وان اريد آه اى ان اريد ان الفعل يصدر
عن الذات مع عدم كونه مكرها وساهيا ومغلوبا فذلك
فهو قول بان الواجب موجب فى افعاله لكون الافعال
مقتضى ذاته من غير ان يكون بتوسط صفة بها يصح الفعل
والترك فيلزم ان من فسر الارادة بالسلوب المذكورة انكر
الصفة المغيرة فلا يكون من اهل الحق **قوله** الملازمة غير مسلمة عندهم
لان تخلف المراد عن الارادة جائز عندهم لانهم يقولون
ان الله تعالى اراد ايمان الكافر وطاعة الفاسق لكنه لم يقع
وبعضهم يسلمون الملازمة وينفرقون بين الارادة
والمشية ويقولون تخلف المراد عن الارادة جائز دون
ما تعلق به المشية ولعلهم يخصصون المشية بمشية القسر
قوله لكن الكلام على التحقيق فان التحقيق ان كل ما
اراد الله تعالى فهو كائن ومراد له وان لم يكن مرضيا و
مأمورا به بل قد يكون منهيا عنه اجماعا من اهل الحق و
لقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من فى الارض كلهم
جميعا وقوله تعالى ولو شاء الله لهديكم اجمعين ولقوله
عليه السلام ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن **قوله** قيل
عليه آه قايله مولانا زاده الشريف الآخر للعقايد وحاصله ان

بحث الكلام

ان الدليل انما يدل على ان المعنى الذى يجب فى الاخبار
مغاير للعلم بمعنى التصديق اليقينى لا المطلق العلم الشامل
للتصور والتصديق فان كل عاقل يقصد الاخبار
يحصل فى ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة وعلى تقدير
التسليم نقول ان الدليل غير تام فى شأنه تعالى اذ لا يمكن
ان يتوهم انه تعالى اخبر عما لا يعلم لانه يستلزم الجهل و
الكذب وكلاهما محال على ذاته تعالى وقياس الغايب على
الشاهد على ما قال الامام الرازى من انه لما ثبت
مغايرته للعلم فى الشاهد فكذلك فى الغايب اذ لا يحتمل
يختلف فيهما حقيقة الخبر بالاجماع غير مفيد للمطالب التى
يطلب فيها اليقين واجيب عنه بان الذى يصلح
ان يكون مدلولا للكلام الاخبارى هو العلم التصديقى
دون العلم التصورى فلا حاجة الى بيان مغايرته له و
ان قياس الغايب على الشاهد يفيد الالزام على الخصم
بقولهم به وقد يقال المقصود ههنا مجرد تصوير الكلام
النفسى بحيث يمتاز عن الكلام اللفظى والعلم و
الارادة واما اثباته للواجب تعالى فذلك بما نقل
عن الانبياء عليهم الصلواة والسلام ولا يخفى ما فى
الكل اما الاول فلانه انما يتم اذا كان دلالة الكلام

الاخباري عليه دلالة وضعية واما اذا كان دلالة
الاثر على المؤثر فلا واما الثاني فلان الالزام غير مقصود ههنا
بل المقصود اثبات المطلب الذي هو من جملة مهمات
امور الدين واما الثالث فلان ما نقل عن الانبياء
عم بالتواتر انما يدل على ثبوت الكلام لا على كونها
مغايرة لما سواها ممكنة في ذاته تعالى فلا بد من بيان المغايرة
وامكانها في ذاته تعالى حتى يحمل تواتر النقل بثبوتها على
ظاهره ولا نأول **قوله** واعلم ان هذا المقام من مجاز
الافهام نقل عنه يجوز بالمهملة والمعجمة انتهى يحتمل ان
يكون كلا الحرفين مهملة وان يكون كلاهما معجمة وان
يكون الاول مهملة والثاني معجمة وبالعكس فعلى الاول
من جاء يجوز رجع وتحير وعلى الثاني من جاز الموضع
سار فيه وعلى الثالث من جاز الابل حوزا ساقها سوقا
لينا وعلى الرابع من جار يجور جورا ازراه كشتن كذا
في القاموس وتاج البيهقي **قوله** المعنى الذي نجده اه يعني
ان المعنى الذي نجده في انفسنا عند اخبارنا عن قيام
زيد اعني النسبة الايجابية بينهما لا يتغير بتغير العبارات
ومدلولاتها المتغيرة بتغيرها اعني المدلولات اللغوية التي
يسمونها في الاصطلاح معاني قوام اول وهو ظاهر

فان العبارات تختلف بحسب الازمنة والامكنة والاقوام
وبحسبها تختلف مدلولاتها من غير اختلاف وتغير في
ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى بالعبارة يدل عليه
بالكتابة والاشارة ايضا فنعلم انه غير الكلام اللفظي
الذي هو العبارات ومدلولاتها التي تتغير بتغيرها
فلا يرد ما قيل ان الكلام النفسي مدلولات الالفاظ و
المدلولات حادثة بتغيرها بتغير العبارة فيلزم قيام الحوادث بذاته
تعالى قال بعض الفضلاء انت خبير بان ما ذكروا انما تم اذا
ثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسيا ولم يثبت بعد وايضا
ان الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي عند اهل الحق
فما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ
في توجيه كلامهم بعيد عن مقصودهم بمراحل اقول
المقصود ههنا هو مجرد بيان ان المعنى الذي يعبر عنه
بالعبارة والكتابة والاشارة مغاير للعلم واما انه كلام
نفسي ام لا فهو مطلب آخر اثبته الشارح بقوله ويسمى هذا
كلاما نفسيا كما اشار اليه الاخطل آه وليس المراد بقولهم
الكلام النفسي مدلول اللفظي انه مدلول اللغوي الذي
يتغير بتغير العبارة والاصطلاحات كيف وهو يستلزم
قيام الحوادث بذاته تعالى بل المراد انه المعنى الذي هو

غرض المتكلم من الكلام الذى لا يتغير بحسب تغير العبارات
والاصطلاحات وهو الاصل بالنسبة الى الالفاظ المعبر عنه
بالمعانى الثانية فى الاصطلاح **قوله** ثم ان الشاك آه بيان
لمغايرته للعلم يعنى ان الشاك يحصل له التصورات الثلث
ولا يجد ذلك المعنى اعنى النسبة الايجابية عند عدم قصد
الاخبار عنه فلكونه مغاير التصور ما اخبر عنه ثم انه اذا
قصد الاخبار عن ذلك يجد فى نفسه تلك النسبة الايجابية
التى يعبر عنه بزيد قايم او ثبت له القيام او اتصف
بالقيام او نحو ذلك مع عدم علمه بوقوع النسبة لكونه
شاكا فلكونه مغاير التصديق بما اخبر به ايضا وفيه
بحث من وجوه الاول انه يرد عليه بعض ما يرد على الاول
من ان هذا الدليل غير تام فى ذاته تعالى اذ لا يصح كونه
تعالى شاكا ولا اخباره عما لا يعلم وقوعه وقياس الغايب
على الشاهد لا يفيد والثانى انه ان اريد بعدم علمه
بوقوع النسبة عدم التصديق به فمسلم لكن لا يفيد
مغايرة لمطلق العلم وان اريد عدم تصوره ايضا فهو
مم والثالث وهو يرد على الاول ايضا بانا لا نم تحقق
حقيقة الخبر فى تلك الصورة بل ليس ههنا الا مجرد لفظ
خبر ولعل فى قوله فتدبر اشارة الى ما ذكرنا تامل فانه

فانه من مطارح الاذكياء **قوله** وبحق انه عبارة آه اى وبحق
ان الامر مغاير للارادة من الامر يعبر عن الحالة التى
تحصل فى ذهن الآمر عند قصد الامر اعنى النسبة الايجابية
التى بطريق الاستعلاء سواء اراد وقوع ما تعلق
به الامر او لم يرد بل اراد عدم وقوعه وانكار هذا مكابرة
قوله قال فى التلويح ثبوت الشرع آه يعنى ان ثبوت شريعة
نبينا عليه الصلوة والسلام موقوف على وجود البارى
تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى تصديق النبى بدلالة
معجزاته اما توقفه على ما سوى الكلام فلان ثبوته
موقوف على ثبوت نبوته عليه السلام وهو موقوف
على ظهور امر خارق يكون فعل الله تعالى لانه تصديق
منه تعالى حال ادعائه النبوة موافقا لدعواه ولا
شك ان خرق العادة حين الادعاء موقوف على كونه
تعالى موجودا قادرا مختارا عالما وايضا الرسول من ارسله
الله تعالى لتبليغ الاحكام فلا بد من ان يكون المرسل
موجودا قادرا على الارسال عالما بمعناه مختارا الاختيار
لمن شاء من عباده واما توقفه على الكلام فلان
اكثر الاحكام التى جاء نبينا عليه الصلوة والسلام ه
ماخوذ من الكتاب وهو اقوى ادلة الشرعية و

اعلاها وثبوته موقوف على كونه تعالى متكلما وبما ذكرنا
ظهر ضعف ما قال بعض الفضلاء لعل التحقيق عدم توقف
الشرع على التصديق بكلامه اذ يجوز ارسال الرسل
بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم وما
يتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة
عليها ويصدقهم بان يخلق المعجزة في ايديهم من غير
احتياج في شيء من ذلك الى اتصافه تعالى بالكلام لان
الكلام في شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم وتوقفه على
التصديق بكلامه تعالى ظ كما لا يخفى قوله فبين كلاميه
تدافع آه لان ما في التلويح يدل على ان الايمان
بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه ههنا يدل على
انه موقوف على الشرع حيث اثبت كلامه تعالى باجماع
الامة التي هو موقوف على ثبوت الشرع واعلم انه
لا حاجة في اثباته هذا التدافع الى نقل هذا الكلام من
التلويح فان الشارح صرح في هذا الكتاب ايضا بان
ثبوت الشرع موقوف على الكلام فلا يمكن اثبات
الكلام به حيث قال في بيان قوله الحي القادر العليم
السميع البصير الشائي المريد واما قد ورد الشرع
بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فصح التمسك

التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع
وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه قوله
لا بد في التوفيق من التمحل للحاجة من الى التمحل بل التوفيق
بينهما جلي لان ما قال في التلويح هو ان ثبوت الشرع
موقوف على ثبوت كلامه تعالى وما قال ههنا ان ثبوت
الكلام موقوف على ثبوت الاجماع وثبوت الاجماع غير
موقوف على ثبوت الشرع حتى يلزم ما ذكرتم بل على
على صدق النبي صلى الله عليه وسلم لان مبناه قوله
عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وما رآه المؤمنون
حسنا فهو عند الله حسن فصدقه عليه الصلوة والسلام
موقوف على ظهور امر خارق للعادة على يده لا على ثبوت
الشرع قال في شرح المقاصد انه متكلم لتواتر النقل
بذلك من الانبياء عليهم السلام وقد ثبت صدقهم
بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار الله تعالى عن
صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور انتهى كلامه قيل
وجه التوفيق ان ما موقوف عليه الشرع هو الكلام اللفظي
والمثبت بالشرع الكلام النفسي وقال المحشي هو مرفوق بما
سوى وجه التوفيق اللازم مما في التلويح عدم توقف الا
بكلام الله تعالى على ثبوت الشرع واللازم مما ذكر توقفه

على نفس الشرع وفيه انه لا معنى لتوقفه على نفس
الشرع الا توقفه على ثبوته في نفسه كما لا يخفى قوله
وقيامه يستلزم اه دفع ما يتوهم ان ماخذ الاشتقاق
التكلم لا الكلام وانما الكلام اثره كما ان النقوش
بخيطة اثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت
الكلام ووجه الدفع ظ قوله والمعتزلة اه انهم يقولون
بان ثبوت المشتق يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق
وان ثبوت المتكلم يقتضي ثبوت التكلم لذاته تعالى لكن
قيام التكلم بذاته لا يستلزم قيام الكلام فان معنى
التكلم ايجاد الكلام والقايم بذاته تعالى هو الايجاد
والكلام عرض موجود في محل آخر فلا يلزم ثبوت
الكلام النفسي وفيه ان المعتزلة غير قايلين بقيام
التكلم بمعنى خلق الكلام ايضا بل اطلاق المتكلم ونحو الخالق
عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل في غيره قال
في شرح مختصر العضدي في مسئلة لا يشتق اسم الفاعل
لشيء باعتبار معنى حاصل لغيره خلافا للمعتزلة قالوا
اطلاق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق وهو المخلوق
انتهى كلامه كيف وهم غير قايلين بالصفات ولا
القيام والثبوت نعم انهم يقولون بانه تعالى متكلم

متكلم بمعنى انه موجد الكلام في محل الموجد عليه لا
بوجب قيام الماخذ به والمختار عندهم ان كلامه تعالى
هو الحروف والاصوات القايم بذات الحافظ و
القاري التي يستحيل بقاؤهما فايجاد تلك الحروف قائمة
بذات الحافظ والقاري لان افعال العباد مخلوقة
لهم لا بذاته تعالى تامل قوله وهو عدول عن الظ واللغة
يعني ما قاله المعتزلة من ان معنى التكلم ايجاد الحروف
خلاف الظ واللغة فان المتحرك من قام به الحركة لا
من اوجدها ولو في محل آخر بخلاف ما اذا سمعنا قايلا
يقول انا قايم نسميه متكلما وان لم نعلم انه موجد
لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى
لا هو على ما هو راي اهل الحق قوله واما الكرامية فقايلون
بحدوثه اي القايلون بان الكلام المركب من الحروف
والاصوات قايم حادث بذاته وهم يسمونه قول
الله تعالى واما الكلام القديم عندهم فهو القدرة
على التكلم على ما مر قال في شرح المقاصد لما رأت الكرامية
ان بعض الاشياء اهون من بعض وان مخالفة
الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان
المنتظم من الحروف مع حدوثه قايم بذاته تعالى انتهى كلامه

هذا هو المشهور لكن قال في المواقف في باب التنزيهات
ان الكرامية انما يقولون بقيام الحوادث الذي يحتاج
الباري اليه في ايجاد وخلق وهو قول كن او الارادة
على اختلاف بينهم قوله هذا مذهب بعض الاشاعرة
آه وهو عبد الله بن سعيد القطان وجماعة من المتقدمين
قالوا ان كلامه تعالى صفة واحدة لا تعدد فيه اصلا انما
التعدد فيه بحسب التعلقات الحادثة له بحسب حدوث
المتعلقات وذلك فيما لا يزال قيل يرد عليه انه اذا كان
الكلام النفسي مدلول اللفظي لزم ان يكون متعددا لتعدد
اللفظي ومن ثم ذهب الجمهور الى ازلية التعلقات اقول
هذا انما يلزم لو كان دلالة اللفظي عليه دلالة الموضوع
على الموضوع له وليس كذلك عندهم بل هو دلالة الاثر
على المؤثر ولا يلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر قوله
والجواب الحق المطابق لمذهب الجمهور ان عدم وجود
الكلام بدون التعلقات في الازل لا ينافي ان يكون
ذلك صفة واحدة حقيقية غير متكثرة بحسب الذات
فان التكثر بحسب التعلقات والاضافات لا يوجب
التكثر بحسب الذات وانما كان هذا الجواب حقا لعدم
الاحتياج فيه الى القول بان دلالة اللفظي عليه لا لدلالة الاثر

الاثر على المؤثر قوله واعترض على مذهب الحدوث آه
نقل في الحاشية هذا الاعتراض ليس بمختص بمذهب
الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره الشارح
مع جوابه ولا وجه لايراده اللهم الا ان يراد تلخيص
السؤال والجواب وصح برد الاول انتهى كلامه يعني ان
هذا الاعتراض وارد على مذهب الجمهور القايلين بان
تعلقاته ازلية بان يقال كيف يكون صفة الكلام في
نفسها غير امر ولا نهي ولا خبر ولا يمكن وجود العام
الا في ضمن الخاص فلا وجه لتخصيصه بمذهب الحدوث
واجيب بانه اورد السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن
سعيد حيث قال حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو
جعل التعلق ازليا يعرف منه ايراد السؤال عليه والجواب
عنه بالمقايسة ومنشأ الاعتراض اشتباه النفسي
بالكلام اللفظي فان اللفظي لا يخرج عن هذه الاقسام
ولا يوجد بدونها فكذا النفسي والا فجعل الاقسام انواعا
لصفة شخصية مما لا يقدم عليه احد قوله فان الامر
من حيث هو امر آه يعني ان الامر الذي هو الطلب
بطريق الاستعلاء من حيث انه كذلك غير الخبر الذي
هو الاعلام عن وقوع النسبة او عدم وقوعها من حيث

هو كذلك يدل على ذلك اختلاف لوازمهما فان الاول غير
محتمل للصدق والكذب بخلاف الثاني **قوله** بخلاف الكلام
ونقل على ان تحقق انه اذا كان الامر من حيث هو
مغاير للخبر يلزم ان يكون مغاير للكلام لانه عين الخبر
على ما قلتم من انه صفة واحدة شخصية لا تكثر فيه بحسب
الذات بل بحسب التعلقات فيلزمكم ان تقولوا بانقسام
الكلام الى الانواع المذكورة في الازل كما لزم لمن جعل
الازلي خبرا وحاصل الدفع انه لا يلزم من مغايرته
للخبر مغايرته للكلام فان الامر من حيث هو كلام
مخصوص يعني انه هو ذلك الصفة الشخصية الا انه حصل
له خصوصية باعتبار تعلقه بالمامور له وهو لا يخرجه
عن كونه ذلك الشخص نعم يخرجه عن كونه متصفا
بحيثية اخرى من كونه خبرا او نهيا او استفهاما او نداء
ونظيره ان زيدا من حيث انه عالم يصدق عليه زيد
ولا يخرج بهذا الاعتبار من كونه زيدا او لا يصدق
عليه زيد لكن الاعتبار انه زيد من حيثية اخرى كحيثية
كونه كاتبا والسر فيه ان هذه اضافات عارضة غير
داخلة في هويته فلا يخرج بهذه الاعتبارات عن كونه
ذلك الشخص نعم ان هذه التعلقات والاضافات متباينة فلا

فلا الصدق بعضها حين صدق البعض الآخر قال الفاضل
الجلبي يرد عليه ان هذا لو تم يدل على كلية مسمى لفظ زيد
الاسمي لانه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من
حيث هو كاتب ومن حيث هو عالم ومن حيث هو
قائم الى غير ذلك من الاعتبارات التي لا تكاد ان تتناهى
انتهى كلامه ولا يخفى انه ليس بشيء لان الصدق
المعتبر في مفهوم الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد
ان يكون مقولا في جواب ما هو بمعنى لو سئل عنها بما
هي يقع ذلك الكلي جوابا عنه لا ان يكون محمولا عليها
ولا شك انه لو سئل ان زيد الكاتب والعالم والقائم
والنائم ما هم تحقق في جوابه انه انسان لا انه زيد على
ما بين في موضعه **قوله** لا يوجب الاتحاد والا لزم
الاتحاد بين كل امرين بينهما ملازمة وذلك بديهي
البطلان **قوله** ولو سلم فيجعل البعض آه اي لو سلم
ان الاستلزام يوجب الاتحاد فيجعل الامر والنهي والاستفهام
والنداء راجعا الى الخبر ليس اولى من عكسه اذ لا شك في وجود
نوع الاستلزام بين الكل اذ ما من خبر الا يستلزم
الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وطلب
الاقبال عليه كما لا يخفى وبهذا ظهر فساد ما قال الفاضل

يحيله ان استلزام الاخبار للانشاء غير بين ولا
مبين ولو ادعي مجرد الجواز والامكان فهو غير مفيد
وقد تحقق في وجه الترجيح كل طلب في الكلام اللفظي يحصل
تصرف في الكلام بخبر فان قولنا اضرب حصل له (?)
بالتصرف في تضرب على ما بين في الصرف فلو يخبر
اصلا في اللفظي وكذا في النفسي وانت خبير بان هذا ان (?)
لا يفيد الجزم على ان الرجوع في اللفظي ايضا غير [illegible]
متيقن **قوله** سر وعليه ان فيه آه اي ان المتحقق في
صورة تصور الرجل الابن وامره بشيء هو العزم
على الطلب وتخيله وهو ممكن واما نفس الطلب
فلا شك في كونه سفها بل قيل هو محال لان وجود الطلب
بدون من يطلب منه شيء محال كذا في شرح المواقف
وفيه انه انما يكون محالا اذا طلب منه ان يأتي بالفعل
حال عدمه واما اذا طلب ان يأتي به بعد وجوده
فلا قيل والحق ان نفس الطلب من المعدوم ليس
بشيء غير فاهم للخطاب ولا بد للطلب وان كان
المطلق الاتيان حال الوجود من فهم الخطاب **قوله**
لانا نقول يلزم ان لا يأمر النبي آه يعني ان ما ذكرت من ان
في الصورة المذكورة العزم على الطلب يقتضي ان لا

لا يأمرنا النبي عليه السلام بشيء ولا ينهى لنا بل عزم على
الامر والنهي بالنسبة الينا وانه قطعي البطلان ضرورة
ان خطاب النبي عليه السلام لكل مكلف يولد الى يوم
القيامة ولذا وجب الامتثال واختصاص خطابه
باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس
بعيد جدا **قوله** لانا نقول آه يعني خطابه صلى الله
عليه وسلم للحاضرين بالقصد والصراحة وله (?)
للغائبين بالتبع والضمن والخطاب للمعدوم
ضمنا وتبعا ليس سفها **قوله** فان القرآن آه يعني
اطلاق لفظ القرآن شائع على ذلك المؤلف عند اهل
اللغة والقراء وعلماء اصول الفقه بخلاف كلام
الله تعالى فانه وان كان كالقرآن مشتركا بين اللفظي
والنفسي لكن المتبادر منه ولو في عرف اهل السنة و
الجماعة هو النفسي وقيل وجه سبق الذهن من القرآن
الى هذا المؤلف ان القرآن شاع بالقراءة المتعلقة
باللفظ دون المعنى **قوله** وفيه تنبيه على الترادف اي
في ذكر الكلام بعد القرآن تنبيه على الترادف فهما كما تقرر (?)
الا ان البعض جاحد (?) ولا يخفى ان التنبيه انما يحصل
ان كان فهمه كلام الله عطف بيان لقوله والقرآن

فانه لكونه متحدا معه في المفهوم اورد الموضح لايراد الالة
لمطه هو الحكم على القرآن بانه مخلوق لا على كلام الله تعالى **قوله**
ويثبت الكلام النفسي آه دفع لما يتوهم انه اذا كان النقل
بخلاف العقل يجب صرفه عن الظاهر وههنا كذلك
فانه لو حمل المتكلم على من ثبت له الكلام يلزم قيام الحوادث
بذاته تعالى اذ لا معنى للكلام الا المركب من الاصوات
والحروف المشروطة وجود البعض بانتفاء البعض
الآخر وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام النفسي الذي
ليس فيه شائبة الحدوث فلا حاجة لنا الى العدول
عن الظاهر وحمل صحيح المتكلم على موجد الكلام الحروف
والاصوات **قوله** يريد به الصحة بحسب اللغة آه دفع لما
يتوهم اتصافه تعالى بالاعراض بمعنى الايجاد صحيح انما
لم يطلق عليه تعالى لايهامه معنى الاتصاف والقيام
والتحيز وما يوهم النقص واطلاقه موقوف على اذن
الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ قد ورد به الشرع — المتكلمين بدل
وحاصل الدفع ان المراد انه يصح وصف الباري بالمشتق
منه من الاعراض المخلوقة له بحسب اللغة بان يقول
ان الله تعالى اسود وابيض ومتحرك ومتحيز وغير
غير ذلك ولا شك انه غير صحيح بحسب اللغة الا ان انه

انه لا يصح ان تقول لمن القى الحجر واوجد الحركة فيه على ما
هو رأي المعتزلة ان ذلك الشخص متحرك **قوله** يرد
عليه ان هذا آه ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف
بما هو من لوازم القديم يراد به الحقيقة الموجودة و
اذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به الالفاظ
المنطوقة ان القرآن يطلق بالاشتراك او الحقيقة
والمجاز على المعنيين النفسي واللفظي واذا وصف بما
هو من لوازم القدم يراد به النفسي واذا وصف بما هو
من لوازم المحدثات يراد به اللفظي او المخيل او الاشكال
ويرد عليه ان المقصد تحقيق جواب المصنف على ما
يدل عليه قوله وتحقيقه وهذا جواب آخر لا تحقيق
جواب المصنف لكن حاصل جواب المصنف ان القرآن
بمعنى الكلام النفسي يوصف بكونه مكتوبا ومقروا
ومسموعا ومحفوظا باعتبار وجوده في الكتابة و العبارة
والذهن فهي اوصاف له باعتبار الدالة عليه لا باعتبار
حقيقته بل من قبيل الاوصاف التي جرت على غير من
هي له كما تقول زيد مكتوب ومقروء ومسموع ومحفوظ
باعتبار وجوداته الاربع وحاصل جواب الشارح ان
الموصوف بهذه الاوصاف اللفظي الحادث دون

النفسي القديم وانما قلنا ان الظاهر المتبادر من قوله و
اذا وصف آه لانه يمكن توجيهه بحيث يكون تحقيقا
لجواب المصنف بان تكون معنى قوله يراد به الحقيقة
الموجودة ان الملحوظ في هذه الصورة ذاته الموجودة
في الخارج من غير ملاحظة امر يدل عليه فهو وصف من قبيل مد
الشيء بما هو حاله حقيقة بخلاف ما اذا وصف بما
هو من لوازم المحدثات اذ لا بد فيه من ملاحظة ما يدل
عليه حتى يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالية و
المدلولية فعلى هذا معنى قوله يراد به الالفاظ المنطوقة
يراد به حقيقته من حيث ملاحظته مع الالفاظ
المنطوقة او المخيلة او الاشكال المنقوشة فحينئذ يكون
تحقيقا لجواب المصنف كما لا يخفى قال الفاضل
المحشي ره هذا انما يرد لو كان معنى قول الشارح وتحقيقه
تحقيق جواب المصنف وليس كذلك بل جواب آخر
لان جواب المصنف لما كان بعيدا خلاف الظاهر
عدل الشارح عنه فقال وتحقيقه اي تحقيق الجواب
انتهى كلامه ولا يخفى انه لو كان مقصود الشارح ايراد
جواب آخر عن شبهة المعتزلة فلا معنى لايراد
قوله ان للشيء وجودا في الاعيان آه بل الجواب ح ان

ان يقول وتحقيقه ان القرآن يطلق على معنيين الكلام
اللفظي والنفسي فحيث يوصف بما هو من لوازم
القديم يراد به آه ولله در من فسر قوله وتحقيقه
اي تحقيق جواب المصنف لا تحقيق جواب آخر تامل
في هذا المقام فانه من مزال الاقدام قوله والتفصيل انه
لما تمسكت آه يعني ان تفصيل الكلام في ان هذا جواب
آخر لا تحقيق جواب المصنف ان المعتزلة لما تمسكوا
ان القرآن متصف بالاوصاف التي هي من سمات الحدوث
فيكون حادثا اجيب عنه تارة بان وصفه بالاوصاف
المذكورة ليس باعتبار حقيقته حتى يلزم حدوثه
بل هو مجاز من قبيل وصف المدلول بصفة الدال كما
تقول سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض
الكتب وكتبته بيدي وهذا حاصل جواب المصنف واجيب
عنه تارة اخرى بان الموصوف بهذه الاوصاف هو
اللفظ وهو حادث عندنا انما القديم هو النفسي وهو
غير متصف بهذه الاوصاف والقرآن يطلق عليهما
او بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز فهذا حاصل ما قرره
الشارح بقوله فحيث يوصف آه قوله قال بعضهم اي
قال بعض من لم يجوز سماع الكلام النفسي وجه

تخصيص موسى عليه السلام بالكليم انه لما سمع كلام
تعالى من جميع الجهات على خلاف ما هو المعتاد خص به
ولا يخفى ان هذا الوجه مندرج في عبارة الشارح فان
معنى قوله فسمع موسى صوتا دالا على كلام الله تعالى
سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى بلا واسطة الملك
والكتاب سواء كان من جانب واحد لكن بصوت
غير مكتسب للعباد وعلى ما هو شان سماعنا او
من جميع الجهات وكلاهما خارق للعادة وانما قلنا
عند من لم يجوز سماع الكلام النفسي لان من جوز
سماعه كالشيخ الاشعري والامام الغزالي فهو يقول
خص به لانه سمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف كما
ترى ذاته تعالى في الآخرة بلا كم وكيف وهم يجوزون
تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات و الصفة
قوله قيل اعتبار العلاقة يشعر آه يعني ان قوله باعتبار
دلالته عليه يدل على ان اطلاق كلام الله تعالى على
اللفظي بعلاقة دلالته عليه واعتبار العلاقة يشعر
بكونه منقولا لا مشتركا لان المشترك هو الذي يكون
معناه متعددا ولم يتخلل بينهما النقل مع ان المدعي
ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين كلام النفسي القديم و

واللفظي الحادث ويلزم ايضا ان يكون استعمال الكلام
مجازا في المنقول عنه اعني الكلام النفسي بالنسبة الى
الناقل لان اللفظ المنقول حقيقة في المنقول اليه مجاز
في المنقول عنه بالقياس الى الوضع الثاني الذي هو
النقل على ما بين في موضعه وهذا باطل لانه لو كان
مجازا في النفسي يصح نفيه عنه بان تقول ليس المعنى
القديم بكلام الله تعالى وهو صحيح عندكم **قوله** وجواز
النقل هو هجر المعنى آه يعني ان النقل المعتبر في المنقول
هو هجر المعنى الاول وتركه حتى لا يفهم بلا قرينة و
اعتبار العلاقة لا يقتضي ان يكون المعنى الاول مهجورا
فانه يجوز ان يكون اللفظ موضوعا بالاشتراك للمعنيين
بينهما علاقة مع عدم النقل والهجر كالامكان للامكان
العام والخاص وفيما نحن فيه كذلك فان اطلاق
الكلام على النفسي شايع فيما بينهم فيكون مشتركا لا منقولا
وانما قلنا النقل المعتبر في المنقول لان في المجاز ايضا
نقلا لكن مع عدم هجر المعنى الاول قال الفاضل الجلبي
رد عليه انا لا نسلم ان الهجر معتبر في النقل بل المعتبر فيه
كما حققه الشارح في التهذيب هو اشتهار اللفظ في
المعنى الثاني حيث قال ان تعدد معنى اللفظ فان

وضع لكل فمشترك والا فان اشتهر في الثاني فمنقول
نسب الى الناقل والا فحقيقة ومجاز انتهى كلامه
اقول المراد من الاشتهار في المعنى الثاني بحيث
يكون الاول مهجورا على ما فسر شارحه كيف ولو كان
مطلق الاشتهار كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ
الذي اشتهر في المعنى المجازي منقولا قال في التلويح
ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما
نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة
فمرتجل وان كان لمناسبة فان هجر المعنى الاول
فمنقول والا ففي الاول حقيقة وفي الثاني مجاز و
ايضا في شرح المطالع وان كان معنى اللفظ متعددا
فاما ان يتخلل بينهما نقل او لا فان تخلل فاما ان يكون
ذلك لمناسبة فان هجر الوضع الاول يسمى منقولا شرعيا
او عرفيا او اصطلاحيا على اختلاف الناقلين وان
لم يهجر المعنى الاول يسمى بالنسبة الى المعنى الاول حقيقة
والى الثاني مجازا وكتب القوم مملوة من هذا البيان
لا حاجة الى النقل والاتيان قال الفاضل الچلبي ولو
سلم فنقول هذا لا ينافي الا كونه منقولا ويجي ذلك
لا يتم الجواب عن السوال المذكور لان لزوم التجوز لا يكون

لا يكون مخصوصا بكونه بل مع كونه مجازا في المعنى الاول منقولا ح
يلزم التجوز ايضا كما تقرر في السوال ولا خفاء في ان تحقق
التجوز عن المعنى الاصلي غير معتبر في المجاز بل عدم التجوز
معتبر فيه لا يقال لفظ الوضع في قول الشارح ووضعه
لذلك مشعر باعتبار الوضع في المعنى الثاني واعتبار
الوضع ينافي كونه مجازا اذ لا وضع في المجاز لانا
نقول تحقق نوع وضع للمعنى الثاني بواسطة
ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الاول مع عدم
ترك الاول مجاز بالنسبة الى المعنى الثاني وحقيقة ح
بالنسبة الى الاول ولفظ الكلام على تقرير الشريف
كذلك فيلزم المفسدة انتهى كلامه اقول كون لفظ
الكلام كذلك على تقرير الشارح مم اذ معنى قوله ووضعه
لذلك باعتبار دلالته ان تعين لفظ الكلام لكل
الالفاظ لعلاقة الدالية والمدلولية ولا شك انه
وضع شخصي لكون كل من الموضوع والموضوع
له معينا وهو غير متحقق في المجاز والا لم يبق بينه
وبين الحقيقة فرق بل المتحقق فيه الوضع النوعي
بمعنى ان الواضع وضع مثلا انه يجوز اطلاق لفظ
الدال على المدلول والكل على الجزء واللازم على الملزوم

اذا وجد القراين يرشدك الى ذلك بتتبع كتب المعاني
والاصول تأمل قال الفاضل المحشي نعم والحق ان
اعتبار العلاقة يقتضي كونه منقولا لا مشتركا على
ما هو المشهور قال في التلويح لما تعذر الاطلاع على
ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر
الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول
منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة
وفي المنقول وجود العلاقة انتهى كلامه اقول ادعاء
اقتضاء العلاقة كونه منقولا لا مشتركا افتراء محض
ليس في الكتب المشهورة شائبة من ذلك وما
نقل من التلويح انما يدل على ان وجود العلاقة معتبر في
المنقول وعدم وجوده معتبر في المرتجل واما وجوده
يستلزم كونه منقولا فلا كيف ولو كان مجرد العلاقة
كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ المستعمل في معنى مجازي
منقولا لتحقق العلاقة فيه كما لا يخفى تامل في هذا المقام
فانه قد خبط فيه اولوا الافهام **قوله** وقد يجاب
بان الاعتبار العلاقة آه اي قد يجاب عن الاعتراض
المذكور بان تأخر الوضع الثاني معتبر في المنقول على
ما هو مقتضى النقل مجردا واعتبار العلاقة لا يقتضي ان

ان يكون الوضع الثاني متأخرا عن الوضع الاول حتى يكون
لفظ الكلام منقولا الى اللفظي لجواز ان يعتبر الواضع
العلاقة بين المعنيين ويضع لهما معا اللفظ فيكون
مشتركا لا منقولا كما لا يخفى **قوله** وفيه اثبات عدم
ترتب الوضع آه يعني في الجواب المذكور نظر لان المعترض
لما كان مانعا لثبوت الاشتراك الذي ادعاه الشارح
بقوله ان كلام الله تعالى اسم مشترك آه كان المجيب بقوله
وقد يجاب مثبتا للاشتراك فلا بد له من اثبات عدم
ترتب الوضعين وان الوضع الثاني غير متأخر عن
الوضع الاول لكن اثبات ذلك مشكل دونه خرط
القتاد ولا ضرورة في التزامه لوجود الجواب الذي لا
تكلف فيه وبما حررنا لك اندفع ما قال الفاضل
المحشي ومن ثمه ان المجيب مانع لعدم تحقق الاشتراك
ويكفيه الجواز ولا حاجة الى التزام اثبات ذلك تأمل
قوله يرد عليه ان كلام آه يعني ان اراد بقوله الاسم
اللفظ ومعنى انه اسم لذلك الشخص القائم بذاته
نعم يلزم ان لا يكون ما قرأنا بل ما انزل على النبي عليه السلام
كلاما ضرورة انه ليس ذلك الشخص فان الاعراض
تتشخص بتشخص المحل وانه باطل للقطع بان ما نقرأه

هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام المتحدي به باقصر
سورة حتى يكفر منكر كونه كلام الله تعالى وان اراد انه
اسم للنوع القايم بذاته تعالى اعني الالفاظ المخصوصة
مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم ان يكون اطلاقه
على الشخص القايم بذاته تعالى من حيث خصوصيته و
شخصيته مجازا لكونه استعمال اللفظ في غير ما وضع
له اذ لم يوضع اللفظ لذلك الشخص بخصوصه فيصح نفي
كلام الله تعالى عن ذلك الشخص القايم بذاته حقيقة كما
يصح ان تقول زيد ليس بانسان وهو ظاهر البطلان وانما
قيد بخصوصه لان اطلاق العام على الخاص لا بخصوصه
بل باعتبار عمومه وكونه فردا من افراده حقيقة لانه
استعمال اللفظ فيما وضع له على ما بين في المطول
وفيه بحث لانه ان اراد بصحة النفي نفي صدق النوع
عليه فلزومه مم اولا يصح سلب النوع عن فرده و
ان اراد انه يصح نفي كون لفظ القرآن موضوعا
بازائه بخصوصه فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم
مم وان اراد انه موضوع بالوضع العام لكل واحد
من الجزئيات الشخصية القايمة بذاته تعالى وذوات القراء
يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث

الجزئيات القايمة بذوات انفس القراء ضرورة
وجودها فيها بعد ما لم يكن وحدوث محالها ايضا
مع انه لا نقول بحدوثه اصلا بل نقول ان واحدا
من اللفظ والمعنى موضوع لفظ القرآن له قديم
حيث قال القرآن اسم اللفظ والمعنى وهو قديم
انما الحدوث للقراءة العارضة له ولا شك انه على
هذا التقدير يلزم ان يكون اللفظ الذي وضع لفظ
القرآن له حادثا ضرورة ان الالفاظ القائمة بذوات
القراء حادثة سواء كانت اعتبرت مع الترتيب
او بدونها نعم انها مماثلة للالفاظ القديمة القائمة
بذاته تعالى وبهذا انظهر فساد ما قال الفاضل المحشي
نوع — من انه لا استحالة في وصف كلام الله تعالى بالحدوث
فان له افرادا متعددة بعضها قديم وهو شخص
قايم بذاته تعالى وبعضها حادث وهو الاشخاص
القايمة بذوات المخلوقات فلا اشكال اصلا على هذا
الاشخاص على هذا التقدير ليست افرادا له بل هي
معان التي وضعت لكل واحد منها بالوضع العام
قوله ولا مخلص الا بان يجعل الخ اي لا مخلص عن
هذا الاعتراض الا بان يجعل لفظ الكلام مشتركا

بين الشخص القايم بذاته تعم وبين النوع فيصح لا يكون
اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا ولا يكون
كلامه متصفا بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة
تحققه في ضمن الفرد القديم القايم بذاته ازلا و
ابدا انما الحادث جزئياته المتشخصة بتشخصات حادثة
نقل عنه بل لا تخلص عنه الا بان يجعل مشتركا بين
ذلك النوع والفرد بين تخاصيين والالزم ان يكون
النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي عليه السلام
كلاما مجازا وليس كذلك بل كما عرفت وفيه انه
بقي لزوم ان يكون اطلاق الكلام على ما يقوم بكل واحد
منا بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه وذلك باطل بالبديهة
وايضا يلزم ان يوصف كلام الله بالحدوث حقيقة
لحدوث النظم المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم
قال بعض الفضلاء في المخلص اختيار الشق الاول
وما يقوم بكل واحد منا بالذات هو ما يقوم بذاته
تعم وان كان مغايرا باعتبار تعلق قراءتنا به وفيه
قوله يشكل الفرق حينئذ بين قيام ملغ وملح اه ولذلك
يلزم ان لا يكون التحدي مع كلام الله تعم ضرورة
ان مدار البلاغة على امور يقتضي ترتب الاجزاء

الاجزاء من التقديم والتأخير واجيب بان غرضه
ليس نفي الترتيب مطلقا بل الترتيب الزماني الذي
يقتضي وجود بعض الحروف وعدم الآخر كيف و
ان الحروف بدون النسبة والترتيب الوضعي لا
يكون كلمة ولا الكلمات كلاما ووجود الالفاظ المترتبة
وضعا مجتمعة وان كان مستحيلا في حقنا بطريق
جري العادة لعدم مساعدة الآلة على التلفظ لكنه
ليس كذلك في حقه تعم بل وجودها مجتمعة من لوازم
ذاته وليس امتناع الاجتماع من مقتضيات ذواتها
وفيه بحث اذ القول بالترتب الوضعي بين الحروف
القايمة بذاته تعم غير معقول لانه انما يتصور في
بجسميات دون المجردات والا لزم انتفاؤها الا ترى
ان الصورة القايمة بالنفس الناطقة ليس فيها
ترتب وضعي وقد يتوهم في الجواب ان انتفاء الترتب
الزماني والوضعي لا يستلزم انتفاء الترتب مطلقا
حتى يلزم عدم الفرق لجواز ان يكون هناك ترتب
وتأليف يتحقق به الفرق وعدم الشعور به لا
ينافي وجوده في نفس الامر اقول يرد على الجواب
انه يلزم ان لا يكون الكلام المنزل على النبي عليه السلام

وما نقرأ كلواحد منا كلام الله تعالى لان الكلام على
هذا هو الالفاظ القايمة بذاته تع بالترتيب الوضعي
والترتيب الذي لاشعور به وهو غير متحقق ح
فيها اذ لا ترتيب ههنا سوى الزمان وقيل في
الجواب ان ذلك المذاهب لعتبر بعدم الفرق ح
مطلقا فان حاصل تحقيقه ان كلام الله تع
صفة حقيقية بسيطة كساير صفاته الكمالية وانما
التعدد والتمايز بحسب التعلقات والاعتبارات
فلا يرد عليه ما ذكره اقول فيه بحث اذ الاشعار
في عبارته بان كلامه صفة حقيقية بسيطة كيف
ولكون الالفاظ القايمة بذاته تع راجعة الى صفة
حقيقية بسيطة مما لا يعقل ولا يتصور صحته قوله
لم يرد به المعنى آه اي لم يرد بالاخراج المعنى الاضافي
الذي يتعلق بين المخرج والمخرج اذ لا معنى لكونه
صفة ازلية لانه نسبة بينهما لا يتحقق الا بتحقق
بتحققهما فيكون حادثا البتة [illegible] المخرج بل اراد ح بحدوثه ح
الصفة الحقيقية التي هي مبدأ لهذه الاضافة
وعلة لها وكذا في ساير العبارات من الايجاد
والاحداث والابداع والاختراع والاحياء والاماتة

والاماتة والخلق والتخليق والترزيق الى غير ذلك
فانه ليس المراد معانيها التي هي الاضافات بل
مبدأها قوله يرد عليه انه يجوز آه يعني انا نسلم انه لو
كان التكوين حادثا يلزم ان يكون الصانع محلا
للحوادث انما يلزم لو كانت قايمة بذاته تعالى
لا يجوز ان يقوم بغيره كما ذهب اليه ابو الهذيل
من ان يكون كل جسم قايم به فان رد هذا المنع
ودفع بما سيجي في الوجه الرابع من انه يلزم ان
يكون كل جسم مكونا لنفسه اذ لا معنى للمكون الا
من قام به التكوين اتحد الدليلان اعني ح
الاول والرابع وهو ظ قوله سوجوابه آه حاصله
ان اتمام هذا الدليل واندفاع المنع المذكور منع
على امتناع قيام صفة الشيء لغيره بخلاف الوجه
الرابع فانه لم يلتفت فيه الى هذه المقدمة ح
فاندفع المنع ولم يتحد الدليلان قوله يرد عليه
حاصله ان اراد بالجواز الجواز الشرعي فالملازمة
مم لان الجواز الشرعي موقوف على عدم ايهام
ما لا يليق بكبريائه كما هو رأي المعتزلة والقاضي
واذن الشارع كما هو رأي الاصحاب وكلاهما

مفقود ان في مشتقات الاعراض المقدرة انتهى
وان اراد الجواز العقلي فالملازمة مسلمة لكن
بطلان اللازم ممنوع لا بد لاثباته من دليل و
يمكن الجواب بان المراد الجواز بحسب اللغة
على ما ذكره المحشي فيما سبق ولا شك انه لا
يصح اطلاق اسود لغة على القادر على السواد
فانه لا يقال للرجل الذي يقدر على صنع السواد
والحمرة انه اسود واحمر مع انه يصدق عليه انه
قادر عليهما **قوله** يرد عليه منع مشهور الخ
يعني انا لا نسلم انه لو كان التكوين حادثا لكان
اما مكونا بتكوين آخر او بدون التكوين
لم لا يجوز ان يكون مكونا بالتكوين الذي هو
نفس ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ولا
وجود التكوين بلا تكوين ويرد عليه انه لا معنى
لكون تكوين التكوين عينه اذ لا معنى لكون
التأثير عين واجيب بان المراد بكون التكوين
عينه انه ليس في الخارج الا المكون والتكوين و
اما تكوينه فامر يعتبره العقل فليس له تحقق في
الخارج ممتازا عنه بحسب الوجود الخارجي فلا يحتاج

يحتاج الى تكوين آخر لا بمعنى ان تكوين التكوين
نفسه بحسب المفهوم حتى يرد لكون التأثير عين
الاثر وهذا هو المراد بقوله وقد اشرنا الى ما
له وعليه اي قد اشرنا الى ما ينفعه ويضره
قوله ويمكن ان تحقق نفس التكوين الخ يعني لا
نسلم انه لو كان التكوين حادثا لاحتاج الى تكوين
آخر او حدث بغير التكوين لم لا يجوز ان لا يكون
نفس التكوين من حيث اتصاف الباري تعالى
وقيامه به متعلقا اولا بوجوده وبوجود نفسه
ثم بوجود ساير المحدثات ولا استحالة في سبق
ذات الشيء مع قطع النظر عن الوجود على وجوده
سبقا ذاتيا وان كان مغايرا له في الزمان
فان وجود الصفات والاعراض انما هو بقيامها
بمحالها على ما قالوا من ان المحل مقوم لها و
ان وجودها في نفسها هو وجودها في موضوعها
ولهذا امتنع الانتقال عنها فلكون الصفات من
حيث قيامها بالواجب مقدمة بالذات على
وجودها وان كانت مقارنة له بالزمان فيجوز
ان يكون التكوين من حيث قيامه بذاته الخ

الواجب تعـ متعلقا بوجود نفسه مقدما عليه
بالذات مقارنا له بالزمان ولا استحالة في
ذلك كما لا يخفى قال المحشي المدقق نور فيه انه ح
اذا كان متعلق التكوين وجوده يلزم ان المكون
هو الموجود فان كان الوجود مكونا بالكون الموجود
وهو نفس التكوين ايضا مكونا متعلقا ح
للتكوين فالتكوين متعلق بنفس التكوين
اذا كان عينه يلزم سبق الشيء على نفسه وهو
مح وايضا لو كان وجود التكوين متعلقا
بنفسه يلزم وجوده لذاته فيكون واجبا وهو
مناف [redacted] لقيامه بذات الباري تعـ انتهى
كلامه ولا يخفى عليك انه كلام منشاؤه قلة التدبر
وسوء الفهم فان اللازم هو ان يكون التكوين
القايم بذات الواجب بحيث الذات مقدما
على وجوده تقدما ذاتيا وهو لا يستلزم تقدم
الشيء على نفسه لان المتقدم هو نفس التكوين
والمتاخر التكوين من حيث الوجود وكذلك
اللازم اقتضاء التكوين بشرط قيامه بالواجب
ومدخلية ذاته فيه بوجوده وهو لا يستلزم

يستلزم كونه واجبا لذاته ولا انسداد باب اثبات
الصانع تامل فانه مما لا شبهة فيه نعم يرد عليه
انه انما يتم لو تم ان قيام الاعراض مقدم على وجودها
بالذات وعلة له لكن السيد السند قدس سره رد
عليه في شرح المواقف وقال انه ليس بشيء اذ يصح
ان يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم وللفاضل
المحشي ههنا بحث بالترديد يظهر جوابه مما قررنا لك
باختيار الشق الثاني بادنى تامل فلا نصرح به مخافة
الاطناب فان قيل اذا كان التكوين قايما بذاته
يلزم قدمها لامتناع قيام الحوادث بذاته تعـ فهذا
المنع لا يضره قلت هذا رجوع الى الدليل الاول ولا
في تماميته انما الكلام في تمامية الدليل الثالث هذا
غاية تصحيح الكلام وجدته بعون الملك العلام
قوله فاحفظه فانه ينفعك في مواضع شتى اه مثل
الدليل الذي ورد في قدم الارادة والقدرة بانهما
لو حدثا فاما بارادة وقدرة اخرى فيلزم التسلسل
او بدونها فيلزم الايجاب ولا يخفى جريان المنع
المذكور تامل قوله كانه اراد ما عداه يعني اراد ح
بالادلة الادلة الثلثة سوى الدليل الثاني فيكون الكلام

على الحقيقة او اراد الجميع وبنى الامر على تغليب الاكثر
على الاقل فيكون الكلام على المجاز واما ابتناء ما سوى
الدليل الثاني فلانه لو لم يكن صفة حقيقية بل امرا
اعتباريا لا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل قيام
المتجدد وهو جائز لكونه قبل كل شيء وبعده و
لا التسلسل ولا الاستغناء بالحوادث التكوين عن
لان اللزوم فرع كونه حادثا وهو فرع كونه موجودا
واما عدم ابتناء الدليل الثاني فلان مبناه لزوم
الكذب والعجز في خبره تعالى ولا اختصاص له بكونه
حادثا بل يعم الحادث والمتجدد كما لا يخفى وقال بعض
الافاضل الظاهر ان الدليل الثاني ايضا مبني على كونه
صفة حقيقية اذ لو كان من الاضافات الخ ان
تم انه يجب العدول الى المجاز لتعذر الحقيقة اذ
لو حمل على الحقيقة لزم اما قدم المكونات او تحقق
الاضافة بدون احد المضافين وكلا الامرين
محال **قوله** ونحن نحظر بالبال ان التكوين آه يعني نخطر
بالبال ان التكوين مغاير للقدرة والارادة لانا
نجد بالضرورة في الفاعل عند تصوره بهذه الحيثية
معنى به يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسطه

بتوسط بالمفعول بحيث يصح ان تقول ان هذا فاعل
ولذلك مفعول ولا شك ان هذا المعنى متحقق في
ذاته تعالى وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه مثلا
نجد في الضارب حين تصوره بحيثية كونه ضاربا
معنى به يمتاز عن غير الضارب ويرتبط بتوسطه
بالضرب بحيث يصح ان تقول ان الضرب اثره
وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين
الضرب الذي هو اثره وهو مغاير للقدرة و
الارادة ايضا لان هذا المعنى متحقق في الفاعل
الموجب بالنسبة الى الاثار الصادرة عنه بطريق
الايجاب مع عدم تحقق القدرة والارادة بل
نقول ذلك المعنى متحقق في ذات الواجب تعالى
بالنسبة الى الصفات الصادرة عنه بطريق الا
الايجاب كالقدرة والارادة فيكون مقدما
عليهما بالذات فكيف لا يكون صفة مغايرة لهما
وبما ذكرنا اندفع ما قال المحشي المدقق من
ان في هذا الكلام اعترافا بان صفاته تعالى موجودة
بالاختيار وهذا مشكل لاستلزامه القدرة بل في
العلم ايضا لانه انما يلزم ذلك لو كان استناد

اليه بتوسط القدرة والارادة وليس كذلك بل الى
الذات المتصف بالتكوين والايجاد وبطريق الاحتياج
ولا اشكال فيه بل هذا مما اتفق عليه المتاخرون
واستحسنوه فان قيل اذا كان ذلك المعنى موجودا
في الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة بل الى
سائر الصفات بالنسبة الى نفسه ايضا فيحتاج
المعنى آخر به مرتبط ومتماز عن غيره ويتم
او يلزم تحقق الفاعل بدون ذلك المعنى قلت
ذلك المعنى صادر عنه بتوسط نفس ذلك المعنى
ولا يحتاج الى المعنى آخر كما مر في الحاشية السابقة
فتامل نقل عنه واما انه موجود ام لا فبحث
آخر على ان طريق وجود سائر الصفات ان صح
استقام بوصل الى انه موجود ايضا انتهى كلامه
يعني ان المقصد ههنا هو اثبات المعنى المغاير
للصفات واما انه موجود او امر اعتباري
يعتبره العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس
في الخارج امر زائد عليها فهو بحث آخر على انه
لو تم طريق اثبات وجود الصفات وزيادتها
من انه تعالى عالم وقادر ومريد ولا معنى لها الا

الامر المتصف بالعلم والقدرة والارادة يوصل ذلك
الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين وزيادته
على الذات بان تحقق انه تعالى خالق كل شيء ولا معنى
للخالق الا الامر المتصف بالخلق فلا بد ان يكون
امرا موجودا زائدا على ذاته كسائر الصفات ومما
ذكرنا اندفع ما قيل ان ما به الامتياز والارتباط
نفس الذات وعلى تقدير تسليم كونه امرا زائدا
على الذات سوى القدرة والارادة يجوز ان يكون
امرا اعتباريا ودعوى وجوب كون ما به الامتياز
والارتباط امرا خارجيا غير مسموع ما لم يقم عليه
برهان وشهادة الوجدان في امثال هذه المباحث
غير مقبولة ووجه الاندفاع ظاهر لا سترة عليه
قوله او يكون التعلق آه يعني ان تكوينه لكل جزء من
اجزاء العالم قديم والمكون حادث يكون التعلق
الازلي بوجوده في وقت مخصوص فيتوقف
على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا مثلا تعلق
التكوين بوجود زيد في الازل في وقت كون
الشمس في الاسد فيتوقف على تحقق ذلك الوقت
ويكون حادثا وان كان التكوين متعلقا به في

الازل قوله وهذا هو الانسب بالمتن لا لظهور وجه
الانسبية فانه يحتمل ان يكون معنى عبارة المصنف
ان تكوينه الذي تعلق بالعالم وبكل جزء من
اجزائه في وقت وجوده فيكون لفظ الازل اشارة الى
ان تعلقاته حادثة على حسب تجدد الاوقات و
يحتمل ان يكون معناه هو تكوينه الذي تعلق
في الازل بوجود العالم وبكل جزء من اجزائه في وقت
وجوده فيكون تعلقاته قديمة ويكون حدوث
المكونات بحدوث اوقات وجودها اللهم الا ان يقال
ان الظاهر على الاحتمال الاول ان [illegible] هو تكوينه
نقول
للعالم ولكل جزء من اجزائه عند تعلقها به فعدم
تعرضه للتعلق وتعرضه للوقت مرجح لاحتمال
الثاني قوله وحاصله منع الملازمة اي لا نسلم انه
لو قدم التكوين لزم قدم المكونات كيف والقول
بتعلق وجود المكونات بالتكوين قول بحدوثها
اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بايجاد شيء وما
قال الفاضل المحشي لو سلم انه لا يتصور منع الملازمة
فان التكوين نسبة متاخرة عن المكون عند
القايلين بحدوث التكوين كما ان الضرب

الضرب متاخر عن المضروب فلو كان التكوين
قديما يلزم قدم المكون لان قدم النسبة يستلزم
قدم المنتسبين كما ان قدم الضرب يستلزم قدم
المضروب فهو خبط محض اذ لا معنى لتاخر التكوين
عن المكون كيف والشارح حقق فيما بعد على مذهب
القايلين بكون التكوين اضافة انه عبارة عن
تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور
في وقت وجوده ولا شك ان ذلك التعلق مقدم
على وجود المقدور ولعل ذلك الخبط وقع من
شبههم التكوين بالضرب وهو ليس الا في
مجرد كونه من قبيل الاضافات لا في كونه متاخرا
عن المكون مثل الضرب عن المضروب على ما صرح
به بعض الافاضل في حل قوله ولما استدل
القايلون بحدوثه آه قوله وقد يتوهم آه يعني
قد يتوهم ان قوله وما يقال ليس جوابا على استدلال
القايلين بل هو اعتراض على قوله وان تعلق
فاما ان يستلزم آه وحاصله ان ترديد التعلق
بين استلزامه القدم او الحدوث قبيح غير محتمل
لان تعلق وجود شيء بشيء يستلزم احتياج

الاول الى الثاني في الوجود فيستلزم الحدوث البتة اذ
لا معنى للحدوث الا الاحتياج الى الغير في الوجود قوله
وليس بشي آه يعني ما توهم في توجيه ما تقي لشيخ
لان امثال هذا الترديد شايعة كثيرة الوقوع في
كتب القوم والغرض منه توسيع الدايرة
واحاطة الاحتمالات العقلية بحيث لا يبقى للخصم
مجال الكلام الا ترى انه قدر في وجود العالم بين
التعلق بذاته تعم او بصفة من صفاته وبين
عدم التعلق مع عدم التعلق مما لا معنى له اذ لا
يمكن ترجيح احد طر[illegible] في الممكن بلا مرجح وقد
سلم المعترض ايضا صحة هذا الترديد حيث لم
يتعرض عليه تأمل قوله على انه آه يعني يجوز ان
يكون الجواب الزاميا لاسكات الخصم ويكون
الترديد مبنيا على ما هو مسلم عنده وان كان
فاسدا في نفس الامر فان الخصم القائل بحدوث
التكوين يقول ان الاحتياج لا يستلزم الحدوث
بل قد يكون الشيء مع احتياجه قديما حيث قال لو
قدم التكوين لزم قدم المكونات مع احتياجها
الى التكوين قال الفاضل المحشي في توجيه العلاوة

اي يكون الجواب الذي فيه الترديد المذكور جوابا الزاميا
فلا يلزم ان يكون الترديد حقيقيا فان للمجيب
ان يذهب الى جميع الاحتمالات العقلية الباطلة
لحصول الالزام انتهى كلامه ولا يخفى عليك في
هذا التوجيه اذ هو صح عين ما ذكره بقوله
لشيوع نظايره توسيعا للدايرة فلا معنى للعلاوة
قوله اي من اجلاء آه يعني من اجلاء
المراد بالحدوث ما يكون مسبوقا بالعدم ومخرجا
من العدم الى الوجود وبالقديم خلافه وان
التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة
الى الرد على من زعم قدم العالم ببعض اجزائه
كالهيولى والصورة لانه اذا كان معنى الحادث ما
ذكر يكون معنى التكوين الذي هو نفس الاحداث
والاخراج من العدم الى الوجود فيكون ردا على من
زعم ان بعض اجزائه غير مخرجة من العدم
ما اذا كان معناه المحتاج الى الغير في الوجود فانه
يكون معنى التكوين الاحتياج الى الغير في الوجود
فلا يحصل الرد على ذلك النزاع لانه ايضا يقول
بالحدوث بهذا المعنى وبما حررنا لك اندفع ما قال

بعض الافاضل ان يجرد لكون الحادث عندنا ما لوجوده
بداية لا لوجوب اضافة التكوين اليه كل جزء من
اجزاء العالم ردا على من زعم قدم شيء من اجزائه
ما لم يثبت ان اضافة التكوين يوجب الحدوث
بمعنى ثبوت البداية للوجود ووجه الاندفاع ظ
وفي ذلك البعض قوله ومن ههنا اي من
اثبات اختيار الصانع كذلك ولا يخفى انه يأبى عنه
قول الشارح فيما بعد والا فهم انما يقولون
بقدمها بمعنى عدم المسبوقية آه كما لا يخفى على
اولي الافهام قوله جعله بعضهم من تتمة الجواب
يعني ان الشارح جعل قوله وهو غير المكون كلاما
مستقلا بيانا للمسئلة التي اختلفت فيها الماتريدية
والاشعرية حيث ذهب الماتريدية الى انه غير
المكون والاشعرية الى انه عينه وحمل الغير على ما
يقابل العين بحسب المفهوم لان الدلائل المورودة
في اثبات هذا المطلب انما تثبت المغايرة
بحسب المفهوم لا التحقق وجعل بعض الشراح
هذا الكلام من تتمة جواب الشبهة التي
اوردها القائلون بحدوث التكوين وحمل الغير

الغير المذكور فيه على الغير المصطلح وهو ما يمكن
انفكاكه في الوجود وقال في تقرير الجواب انه لا يلزم
من قدم التكوين قدم المكون لان تكوينه للعالم
ولكل جزء من اجزائه تتعلق في وقت وجوده
وهو غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما
من الجانبين لان التكوين ثابت في الازل
بدون المكون ضرورة ان تعلقه بالمكونات فيما
لا يزال وقت وجودها وكذا المكون منفك عنه في
الحيز فلا يكون التكوين اضافة كالضرب حتى
يلزم ما ذكر بل صفة حقيقية وان اضافة و
الا اي وان كان اضافة لم يكن غير الامتناع
انفكاك حينئذ كونه اضافة من المكون ضرورة
ان النسبة لا تتحقق بدون المنتسبين قوله
وليس بشيء اي ما جعله بعض الشراح ليس بشيء
لان صحة الانفكاك من جانب التكوين غير
مسلمة عند الخصم لان التكوين عنده اضافة
لا تتحقق بدون المكون وصحة الانفكاك من جانب
المكون لا تفيد في اثبات كونه صفة حقيقية حتى
لا يلزم من قدمه قدم المكون لانها موجودة

حال كونه اضافة فان المكون حال بقائه موجود
بدون التكوين فلا نسلم الجواب من الشبهة
المذكورة ويخطر بالبال ان الجواب المذكور غير
موقوف على ان المكون صحة الانفكاك في جانب
التكوين مسلمة عند الخصم القايل بحدوثه
لان الشبهة المذكورة كانت واردة على مذهب
القايلين بقدم التكوين فيكفيها الجواب على
مذهبهم كيف وحاصل الجواب منع الملازمة اي
لا نسلم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات
لان التكوين غير المكون عندنا لصحة الانفكاك
بينهما عندنا فلا يكون اضافة كالضرب ولا شك
انه لا معنى ح لان يقول انا لا نسلم صحة الانفكاك
بينهما يدل على ما قلنا تقييد المصنف قوله وهو
غير المكون بقوله عندنا دلالة لا شبهة فيها ثم
على انه لو كان صحة الجواب موقوفا على تسليم
الخصم لم يتم الجواب المذكور بقوله وهو تكوينه
للعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده
ايضا لان الخصم لا يسلم كون التكوين صفة تتعلق
بالمكونات في وقت وجودها بل عنده نفس التعلق

التعلق **قوله** على ان عدم الغيرية لا يكفيه آه منع
الملازمة التي ذكره ذلك البعض بقوله والا لما
كان غيرا يعني انا لا نسلم انه لو كان اضافة لم يكن غيرا
لان كونه اضافة انما يستلزم اللزوم وعدم
الانفكاك من جانب واحد وهو لا يستلزم
عدم الغيرية اذ لا يكفيه اللزوم من جانب واحد
كالعرض المجرد مع المحل المجرد والصفة المحدثة مع
الذات فان اللزوم من جانب العرض والصفة
متحقق مع انهما مغايران للمحل والذات و
لا يخفى ان هذا المنع لا يضر اذ يكفي في الجواب ان
تق وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما من
الجانبين عندنا فلا يكون اضافة عندنا كالضرب
والا لامتنع انفكاكه ح عن المكون من غير ذكر
نفي الغيرية في البين **قوله** والصفة المحدثة مع
الذات اراد به الصفات المتجددة لذاته تع من
كونه تع قبل كل شيء وبعده ورازقا وخالقا
ومحييا ومميتا الى غير ذلك من الاضافات فلا
يرد ما قال الفاضل الچلبي من ان الصفات المحدثة
داخلة في العرض فذكرها مستدرك قال في شرح

المواقف من الصفات ما هي غير الذات كصفات الافعال
من كونه خالقا ورازقا ونحوهما **قوله** قيل عليه ان
التكوين آه قايله من جعل قوله وهو غير المكون من
تتمة الجواب ناجيا على توجيه الشارح وحاصله ان الدليل
لا يثبت المدعى لان المدعى اثبات مغايرة التكوين
الذي هو مبدء الفعل للمكون على ما يدل عليه قوله
عندنا فان التكوين عند المصنف ومن يوافقه
مبدأ الفعل ولذا جعله صفة ازلية واللازم من
الدليل هو تغاير الفعل الذي هو اثره للمفعول
قوله ولو سلم لكن غير آه يعني لو سلم ان التكوين
نفس الفعل لا مبدأ فلا يكون غير لامتناع انفكاكه
عن المكون ضرورة عدم تحقق الاضافة بدون
المضافين ولو سلم غيريته للمفعول يلزم ان يكون
مغايرا للفاعل ايضا لان الانفكاك من جانب واحد
اعني جانب الفاعل متحقق ههنا ايضا فيلزم ان
يكون الصفة غير الذات وهو مخالف لما تقرر عندهم
من ان الصفات ليست غير الذات ولا يخفى عليك
ان التسليمين غير وارد على الشارح اذ لم يحمل الغير
على المصطلح بل على ما يقابل العين بحسب المفهوم

المفهوم كي يفصح عنه الدليل المورد في اثبات الغير وقوله
وهذا كله تنبيه على كون الحكم بالتغاير آه وجعلهما ايرادا
على تقدير ان يكون قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب
بحمل الغير على المصطلح على ما قاله المحشي المدقق ليس
بشيء لان هذا الدليل اعني قوله لان الفعل يغاير
المفعول من الشارح وهو لم يجعل قوله وهو غير المكون
من تتمة الجواب ولم يحمل الغير على المصطلح **قوله** وجواب
ان الكلام الزامي آه يعني ان هذا الاستدلال مبني
على مذهب الخصم القايل بان التكوين عين المكون
وانه اضافة والغرض منه الزامه وحاصله ان
التكوين غير المكون لان التكوين على ما زعمت
نفس الفعل والفعل يغاير المفعول بالضرورة
قوله ويمكن ان يراد آه اي يمكن ان يتوقى في
دفع الاعتراض المذكور ان المراد بالفعل ما به
الفعل ومبدأه اما حقيقة عرفية فان التخليق
والفعل والاختراع والاحداث والتكوين وان
كان يدل على المعنى الاضافي لكن المراد في اصطلاحهم
مبدأه على ما مر واما مجازا بذكر اللازم وارادة
الملزوم ويكون قوله كالضرب [illegible] تنظيرا لا تمثيلا

حتى سر دان الضرب ليس مبدأ الفعل بل نفس الفعل
فلا يكون موافقا للمتمثل له **قوله** وقد عرفت انتفا
جو آه لعل هذا الجواب من المحشي ره مبني على تقدير
تسليم ان يكون المراد بالغير الغير المصطلح نقل عنه فان
قوله ليس بشيء لان صحة الانفكاك آه جواب صحيح
عن التسليم الاول وفي قوله والصفة المحدثة
مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني
ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا محذور
في مغايرة الصفة المحدثة مع الذات انتهى كلامه
والاظهر ان يقول فان قوله على ان عدم الغيرية
لا يكفيه اللزوم من جانب واحد جواب صحيح عن
التسليم الاول واراد بقوله حادث متجدد لان
الفعل بمعنى الاضافة امر اعتباري لا وجود له
في الخارج وكذا من الصفة المحدثة لعدم الصفة
المحدثة لذاته تعالى والالزم كونه محلا للحوادث
بل له صفات متجددة لكونه قبل كل شيء وبعده
ومحييا ومميتا ورازقا وخالقا الى غير ذلك من
الاضافات والاعتبارات **قوله** اذ الاحتياج
اليه يعني ان احتياج الممكن الى الصانع انما هو في

في التكوين والايجاد فاذا كان الايجاد عين ذاته
يكون الممكن محتاجا في وجوده الى ذاته اذ لو احتاج
الى موجد غيره يكون الايجاد صفة لذلك الغير فلا يكون
عين الممكن وهو خلف فيكون مستغنيا عنه وقديما
لاقتضاء ذاته وجوده قبل تفسير التكوين بالايجاد
اشارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة لا مبدأها
فيكون هذا الكلام الزاميا ايضا **قوله** القدم اما
لغوي آه يعني ان الاقدام اما ماخوذ من القدم
اللغوي وهو مضي الزمان الطويل المعبر عنه
بالفارسية به پيش بودن فالمعنى انه اقدم
من العالم واسبق منه بالزمان بمعنى انه مضى
عليه زمان طويل لم يمض على العالم ضرورة انه
حادث وهذا على تقدير ان يلاحظ لزوم قدم العالم
واما من القدم الاصطلاحي بمعنى عدم سبق
العدم فالمعنى اقوى قدما واولى من العالم وهذا
على تقدير ان يلاحظ لزوم قدم العالم فان التكوين
اذا كان نفس المكون قديما الا انه لا يكون قديما
كالواجب لانه قديم بالتكوين لان وجوده به فلا بد
ان يلاحظ المكون بعنوان كونه عين التكوين

في حكم العقل بكونه قديما حتى لو غفل عن هذه الملاحظة
لا يحكم بقدمه بخلاف الواجب تعالى فان ذاته
علة مقتضية لوجوده فلا حاجة في الحكم بقدمه
الى ملاحظة ذاته بعنوان امر آخر حتى لو غفل عنه
لم يحكم بقدمه فيكون الواجب اشد واقوى قدما عند
العقل وهذا على طبق ما قال الحكماء ان الموجود
الذي وجوده عينه اقوى موجودية عن الموجود
الذي وجوده مقتضى ذاته اذ لا يمكن تصور الخلو
عن الموجود في الاول بخلاف الثاني وان كان
خلو الوجود فيهما محالا في الخارج فتدبر ولا تلتفت
الى ما قال الفاضل المحشي ره من ان كون الواجب
اقوى قدما مجمل بحث **قوله** وذلك يحكم آه يعني كون
نظام العالم على الوجه الاوفق والاصلح دليل على
كون صانعه قادرا مختارا الحكم بدعوى الاصحاب
فيه الضرورة فانه اذا كان موجبا لم يكن على
الوجه الاصلح بل على الوجه المتعين الذي لا وجه
وراءه وهذا لكن دعوى الضرورة في محل المناقشة
خصوصا اذا ادعى الخصم ان مبدأه لما كان
كاملا في جميع الوجوه يكون اثره ايضا على الوجه الا
كمل

الاكمل غير مسموع لابد له من دليل **قوله** نعم يمكن
المناقشة باحتمال الواسطة بان يتحقق نظام العالم
على الوجه المذكور انما يدل على كون مؤثره عالما
قادرا مختارا ولم يفضل ان يكون الواجب كذلك
اذ يجوز ان يكون ذلك المؤثر وسطا مختارا صادرا
عن الواجب بطريق الايجاب والجواب بان ما
سوى الله تعالى حادث يمكن اسناده الا بطريق
الاختيار غير تام لانه مبني على اثبات حدوث جميع
ما سوى الله تعالى وهو لم يثبت بعد بل انما ثبت
حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات واستدل
عليه بعض الاكابر بان كل ما سوى الله تعالى ممكن
وكل ممكن مفتقر الى المؤثر وكل مفتقر محدث لان
تأثير المؤثر فيه ايجاد ولا يجوز ان يكون حال البقاء
لاستحالة ايجاد الموجود فتعين ان يكون اما حال
الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين يلزم
حدوث الاثر وفيه انه لو سلم لاستلزم اما القول
بحدوث صفاته او القول بانها واجبة بالذات
مبحث رؤية
وكلا الامرين مشكل **قوله** يشير الى ان الرؤية
اي يشير بتفسير الرؤية بالانكشاف الى ان الرؤية

مصدر مبني للمفعول بمعنى كونه تعم مرئيا لان الا
صفة المرئي والمصدر المبني للفاعل اى كون الشخص
رائيا صفة الرائي وانما حمل الشارح على الاول مع ان
الثاني ايضا محتمل لتبادره منه من غير تقدير في
العبارة ولانه المتنازع فيه لان الخصم انما يرى
امتناعه من جانب المرئي وان كان منعهما لازما
للآخر فعلى هذا يكون قوله الشيء الشيء ايضا مصدرا
مبنيا للمفعول اى كون الشيء منكشفا لكن قوله فيما
بعد ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي المسماة
بالرؤية يدل على انه مصدر مبني للفاعل ويمكن ان
ينفي تفسير الرؤية بالانكشاف في تفسير اللازم فلا حاجة
الى التاويل ويكون موافقا لما في شرح المقاصد لنا
اذا عرفنا الشمس بحد او رسم كان نوعا من
معرفة ثم اذا ابصرناه وغمضنا كان نوعا آخر من
الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا العين كان
نوعا آخر من الادراك فوق الاولين سميناه
بالرؤية قوله هذا هو الامكان الذهني آه يعني عدم
الحكم بامتناعها بعد التخلية هو الامكان الذهني
المفسر بتجويز الذهن وفرضه مع عدم المانع منه

الشامل للممتنع الذي يكون العلم بامتناعه كسبيا في
يصدق عليه ان العقل بعد التخلية وعدم ملاحظة
الدليل لا يحكم بامتناعه وهو ليس بمحل النزاع لان
الخصم قائل بامكان الرؤية بهذا المعنى فانه يقول
ان العقل بعد التخلية لا يحكم بامتناع الرؤية لكن
بعد ملاحظة الدليل من كونه تعالى مجردا عن المكان
والجهة وعدم كونه جسما مكيفا بالعوارض التي
هي شروط الرؤية يحكم بامتناعه وانما النزاع
في الامكان الذاتي المقابل للامتناع المفسر بان لا
يكون الوجود والعدم مقتضى الذات فالصواب
ان يقول ان العقل اذا خلى ونفسه يحكم بعدم
امتناع الرؤية ويمكن ان يقال ان الامكان
الذهني كاف في هذا المقام وان غفل عنه السلف
الكرام لان العقل اذا لم يحكم بامتناعه بعد التخلية
عملنا بالظواهر الدالة على الوقوع ما لم يقم دليل
على امتناعه اذ لا يمكن مجرد صرف الظواهر ولا
التوقف فيها بمجرد احتمال ان يظهر دليل عقلي
على الامتناع اذ لو كفى مجرد جواز ذلك في الصرف
والتوقف لوجب الصرف والتوقف في جميع الظواهر

الواردة في الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل
عقلي على امتناعها فنعلم ان عدم حكم العقل بالامتناع
بعد التخلية كاف لنا في العمل بالظواهر ويؤيد ذلك
ان القوم لم يتعرضوا لاثبات الامكان الذاتي
في ساير السمعيات كالسمع والبصر والكلام وعذاب
القبر وغير ذلك بل اكتفوا على انها امور ممكنة
اخبر بها الصادق ومن ادعى الامتناع فعليه
البيان ولعمري ما احسن الشارح في اختيار مسلك
بجواز قوله ويرد عليه انه ان اريد آه اي ان اريد بالفرق
بالبصر الفرق برؤية البصر بين جسم وجسم وعرض
وعرض فهو مصادرة لجعل المدعى جزءا من الدليل
او تصير الكلام هكذا انا قاطعون برؤية الاعيان
والاعراض لانا نفرق بالرؤية بين جسم وجسم
وعرض وعرض وكلما كانا مفروقين برؤية البصر
فهما مرئيان ولا يخفى فساده وان اريد به الفرق
باستعمال البصر فهو لا يفيد في اثبات المطلوب اعني
كون الاعيان والاعراض مرئيين فانا نفرق
باستعمال البصر بين الاعمى والاقطع مع عدم
كونهما مرئيين لدخول العدم في مفهوميهما لانهما

لانهما عبارتان عن عديم البصر وعديم اليد و
التحقيق ان الفرق بتوسط استعمال البصر لا
يستلزم كونه مفروق مبصر لجواز ان يكون مبصر
عوارضه وبتوسط ذلك الادراك يفرق العقل
بينه وبين امر آخر قيل ان الضرورة قاضية بان
الرؤية لا تتعلق الا بالموجود ولا اختصاص لها
بشيء من الاعيان والاعراض وبهذا القدر
يحصل المقصود وفيه ان كون الحكم بعدم اختصاص
الرؤية بشيء من الاعيان والاعراض ضروريا
محل تامل كيف وقد ذهب كثير من العقلاء الى ان
المرئي هو الاعراض من الالوان والاضواء وغير
ذلك على ما بين في محله قوله يرد عليه ان التحيز المطلق
آه يعني ان الحصر مم اذ التحيز المطلق اعني كون الشيء
شاغلا للحيز سواء كان بالذات او بالعرض والوجوب
بالغير وكونه مقابلا للرائي بل الامور الثلثة كلها
مشتركة بينهما فيجوز ان يكون علة صحة الرؤية واحدا
منها قال الفاضل المحشي لو كون وجوب الوجود علة
الرؤية لا تضر المعلل لان فيه المطلوب وهو صحة الرؤية
الواجب لتحقق وجوب الوجود واما كونه بالغير

فهو امر اعتباري محض فلا يصلح علة لصحة الرؤية
ومتعلقا لها انتهى كلامه وفيه انا لا نسلم ان كونه بالغير
امر اعتباري وعلى تقدير التسليم فنجوز ان يكون
شرط العلة الوجوب واجيب عنه بما مر من انا
نعلم بالضرورة مدخلية الوجوب في العلية ولا يخفى
ان هذا القدر لا يثبت العلية **قوله** فان قلت
علية الامور العامة هذا الجواب على تقدير تمامه
انما يدفع النقض بالامور الشاملة للمفهومات
باسرها كالماهية والمعلومية لا المفهومات الشاملة
للجواهر والاعراض فقط كالمخلوقية مثلا ويجوز
ان يسلم لمادة الشبهة ما سيجيء من ان المراد بالعلة
متعلق الرؤية ولا اشكال ان شيئا من الامور
العامة لا يصلح متعلقا لها لكونها امورا اعتبارية
غير موجودة في الخارج **قوله** قلت يجوز ان يشترط
الخ يعني يجوز ان يشترط علية واحدة من تلك
الامور بشيء من خواص الممكن الموجود كالحدوث
وتساوي طرفي الوجود والعدم بالذات الى غير ذلك
فلا يمكن تحقق ذلك الامر من حيث كونه علة
للرؤية في الواجب والمعدومات ولا يلزم صحة رؤيتهما

رؤيتهما وبما حررنا لك ظهر فساد ما قال الفاضل المحشي
واما قوله فيجوز ان يشترط بشيء من خواص الموجود
الممكن فمدفوع بما نذكره فيما بعد من ان امتناع
وجود الرؤية لفقد شرط او وجود مانع لا يمنع الصحة
المطلوبة او لم يجعل شيء من خواص الموجود الممكن
شرطا لوجود الرؤية حتى يتم ما ذكره بل شرط العلية
ذلك الامر ولا اشكال انه اذا كان شيء من تلك الخواص
شرطا للعلة لا يكون ذلك الامر من حيث العلية
متحققا في الواجب فلا يلزم صحة رؤيته **قوله** وايضا
علل الخ يعني لو كان علة صحة الرؤية الامكان
لصح رؤية المعدوم الممكن لتحقق الامكان فيه
لكنه مخالف للضرورة **قوله** وفيه نظر الخ نقل عنه
وجه النظر انه يجوز ان يشترط الامكان بشيء من علية صح
خواص الموجود كما اشار اليه آنفا **قوله** التاثير
صفة اثبات الخ هذا الكلام من السيد الشريف قدس سره
مبني على ظاهر ما يفهم من عبارة المواقف من قوله
وهذه العلة لا بد ان تكون مشتركة والا لزم تعليل
الواحد بالعلل المختلفة وذلك غير جائز لما مر في مباحث
العلل انتهى والا فالعلة ليست ههنا بمعنى المؤثر

بل بمعنى متعلق الرؤية كما سيجيء لعنى العلة لا بد ان
تكون مؤثرا او التاثير صفة اثبات فثبوته فرع ثبوت
المثبت له فلا تتصف به العدم الصرف ولا ما تركب منه
ولو قيل ان الرؤية لا تتعلق بالمعدوم لكان صحيحا
في نفسه لكن لا تنتظم بظاهر كلام المتن قوله ويرد
عليه انه لا يمتنع آه يعني ان الدليل المذكور انما يدل على
انه لا يمكن ان تكون العدم نفس العلة الفاعلة
او جزءها ولا يدل على ان [illegible] انه لا يمكن ان تكون شرطا
لها فيجوز ان تكون الوجود بشرط الحدوث او الامكان
علة للرؤية فلا يثبت صحة رؤية الواجب نقل عنه
وانت خبير بان احتمال الشرطية لا تقتصر على العدم
بل يجوز ان تناقش باحتمال ان شرط عليه الوجود
بالكل ما يختص بالممكن انتهى وبهذا ظهر ان ما
ذكره الفاضل المحشي في دفع هذا الايراد من انه قد
صرح الشارح ان المراد بالعلة متعلق الرؤية و
القابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا وهذا هو
معنى ما ذكره في شرح المواقف ويؤيده ما ذكره في شرح
المقاصد ان المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن ان تتعلق
الرؤية به لا ما تؤثر في الصحة واحتياج الصحة الى العلة

العلة بمعنى المتعلق ضروري ونعلم بالضرورة
ان متعلق الرؤية امر موجود لان المعدوم لا يصح
رؤيته قطعا انتهى كلامه لا يدفع الايراد المذكور
اذ يجوز ان تكون امر وجودي من خواص الممكن
شرطا للوجود على ان حمل العلية ههنا على المتعلق لعلية الوجود
مما يخل بنظم الكلام على ما مر في الحاشية السابقة قوله
فان امتناع وجود آه تعليل للمقدمة المطوية تقريره
ان هذا الامتناع على تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع
وجود آه يعني امتناع الرؤية موقوف على ثبوت
كون الشيء من خواص الممكن شرطا او من خواص
الواجب مانعا وهو لم يثبت وعلى تقدير ثبوته
لا يضر فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او
تحقق مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اعني الصحة بحسب
الذات مع قطع النظر عن الامور الخارجية قوله ويرد
عليه ان حاصله آه يعني ان حاصل هذا الكلام هو ان
متعلق الرؤية امر مشترك بين الجوهر والعرض بحسب
الوقوع فان خلاصته ان متعلق الرؤية وجود
وليس في صورة رؤية الشبح من بعيد خصوصية
الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهذا الكلام لا يدفع

الاعتراض المذكور بقوله فالواحد النوعي آه عن
الطريق المذكور بقوله انا قاطعون بروية الاعيان
آه وخلاصته انا لا نسلم انه لا بد للحكم المشترك من
علة مشتركة لم لا يجوز ان يكون ذلك الحكم واحدا نوعيا
فتعلل بالمختلفات فلا يستدعي علة مشتركة وقد عرفته
انما يكون باثبات المقدمة الممنوعة وهي انه لا بد
للحكم المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور لا
يثبته فانه انما يدل على ان علته امر مشترك في
الواقع لا انه لا بد ان يكون مشتركا واجيب بانه
هذا جواب بتغير الدليل وهو شايع فيما بينهم
ليس تحريرا للطريق المذكور بحيث يندفع عنه
الاعتراض حتى يرد ما ذكره المحشي هو وفيه بحث اذ
قوله بان المراد بالعلة متعلق الروية والقابل لها
ولا خفاء في كونه وجوديا يدل دلالة جلية على ان
الجواب تحرير للطريق السابق بحيث يندفع به
الاعتراضات **قوله** ويستلزم الاستدراك آه عطف
على قوله لا يندفع يعني ان هذا الكلام يستلزم
الاستدراك التعرض لروية الجوهر والعرض ودعوى
الاشتراك الصحيح بينهما والاستلزام الاشتراك في

في المعلول لا الاشتراك في العلة اذ يكفي ان تتحقق افرادا شتى
زيد الا انه ادرك منه الا هوية ما وكونه موجودا من
الموجودات ولذا قد لا نقدر على تفصيل ما فيه من
الجواهر والاعراض فعلم ان متعلق الروية اولا
وبالذات هو الهوية المطلقة وهي مشتركة بين الواجب
والممكن فيصح ان يرى فلا حاجة الى المقدمة المذكورة
لكن لا يخفى ان هذا خلاصة كلام المحشي هو والفاضل المحشي
ههنا كلام لا طائل تحته كما يظهر بادنى تامل **قوله**
رد بان مفهوم الهوية آه هذا الرد ذكره السيد
قدس سره في شرح المواقف وحاصله ان مفهوم
الهوية المطلقة مشتركة بين الهويات امر اعتباري
كمفهوم الحقيقة والماهية فلا يصح ان يكون متعلق
الروية والا لزم صحة روية المعدومات بل المراد
من الشبح البعيد هو خصوصية موجودة فيه الا
ان ادراكها اجمالي لا نتمكن به على تفصيلها فان
مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فليس كل
اجمال وسيلة الى التفصيل الا ترى الى قولنا كل شيء
فهو كذا فلعل لتلك الخصوصية مدخلا في الروية
فلا يصح روية الواجب **قوله** ثم اعلم ان هذا الدليل

نعني ان الدليل المذكور لاثبات صحة رؤية الواجب
منقوض لصحة الملموسية فان الدليل المذكور بعينه جار
فيها مع امتناع كون الواجب ملموسا وتقريره ان
الملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض لانا نفرق باللمس
بين جسم وجسم فانا نميز الطويل من العريض والطويل
من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين
بالجسم لما تقرر من ان الجسم مركب من الجواهر الفردة
فلمس الطول والعرض هو لمس الجواهر التي تركب
منها الجسم وكذا نفرق باللمس بين عرض وعرض فانا
نميز الرطب عن اليابس والخشن عن اللين فالملموسية
مشتركة بين الجواهر والاعراض ولابد للحكم المشترك
من علة قابلة مشتركة وهي ليست الا الوجود وبما حررنا
لك ظهر ضعف ما قال الفاضل المحشي لو يمكن ان تمنع
صحة الملموسية مختص بالاعراض فلا نقض لصحة الملموسية
لعدم جريان الدليل فيها لان الدليل الذي اورده
على رؤية الاعيان جار بعينه في ملموسية الاعيان
بلا تفاوت على ما حررنا فان تم تم في الموضعين
والا فلا اجاب عنه بعض الفضلاء بانا نلتزم صحة
ملموسية الواجب فان ما تقرر من الشيخ الاشعري

قوله الخشن اي درشت
واللين اي نرم وملايم ۱۲

الاشعري من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك
بالحاسة الاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس
الا انه لما لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث
عن صحته وانت خبير بان ما ذكره يقتضي صحة المذوقية
والمشمومية والمسموعية وهو سفسطة لا يقبلها
الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد واما
النقض بصحة الملموسية فقوي والانصاف ان ضعف
هذا الدليل جلي **قوله** يرد عليه انه يصح ان تكون اه يعني انا
لا نسلم ان المعلق بالممكن ممكن فانه يصح ان تكون
ان انعدم المعلول لانعدم العلة والعلة قد يكون ممتنع
العدم مع امكان عدم المعلول في نفسه كالصفات
بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة اليه نعم عند
الحكماء فيجوز ان يكون الرؤية الممتنعة معلقة بالاستقرار
الممكن والسر في جواز تعليق الممتنع بالممكن ان
الارتباط بين المعلق والمعلق عليه انما هو بحسب
الوقوع بمعنى ان وقع عدم المعلق وقع عدم العلة
والممكن الذاتي قد يكون ممتنع الوقوع كالممتنع الذاتي
فيجوز التعليق بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط
بينهما بحسب الامكان حتى يلزم من امكان المعلق

عليه امكان المعلق واجيب بان المراد بالممكن المعلق عليه
الممكن الصرف الخالي عن الامتناع مطلقا ولا شك ان
امكان عدم المعلم فيما امتنع علته ليس كذلك بل
التعليق بينهما انما هو بحسب الامتناع بالغير فان
استلزام عدم الصفة او عدم العقل الاول عدم
الواجب من حيث ان وجود كل منهما واجب و
عدمه ممتنع لوجود الواجب واما بالنظر الى ذاته مع
قطع النظر عن الامور الخارجية فلا استلزام بخلاف
استقرار الجبل فانه ممكن صرف غير ممتنع لا بالذات
ولا بالعرض واما الرد بان المعلق عليه استقرار
الجبل بعد النظر بدليل الفاء وحين تعلقت ارادة
الله تعالى بعدم استقراره عقيب النظر استحال الاستقرار
وان كان بالغير فليس بشيء لان استقرار الجبل
حين تعلق ارادته تعالى بعدم استقراره ايضا ممكن
بان يقع بدله الاستقرار انما المحال استقراره مع تعلق
ارادته بعدم الاستقرار كما افصح عنه بيان الشارح
قال الفاضل المحشي وبحق ان التركيب المذكور لا
يصح في اللغة بل الصحيح ان يقال ان انعدم
العلة انعدم المعلول وليس بشيء اذ لا شك في صحة قولنا

قولنا اذا انتفى اللازم انتفى الملزوم مع انه قد يكون
الملزوم ممتنع الانتفاء وقيل سلمنا ان الارتباط
بينهما بحسب الوقوع لكنه اذا فرض وقوع الشرط
الذي هو ممكن في نفسه فاما ان يقع المشروط
فيكون ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد
الشرط والمشروط وفيه بحث اذ الارتباط والتعليق
بحسب الوقوع في نفس الامر لا الفرضي فيجوز ان يفرض
وقوع الشرط مع عدم وقوع المشروط فتأمل قوله
منها ان الرؤية مجاز آه يعني ان الرؤية في الآية مجاز
عن العلم الضروري اي ما يكون حاصلا بلا فكر و
نظر بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم وذلك لان
معنى رب ارني انظر اليك اجعلني عالما بك علما
ضروريا وهذا تاويل الحافظ ومن تبعه قوله اجيب
بان النظر آه يعني لو كانت الرؤية بمعنى العلم الضروري
لكان النظر المذكور بعده ايضا بمعناه وليس كذلك
فان النظر الموصول بالى نص في الرؤية لا يحتمل
سواه فلا يترك بالاحتمال قوله مع ان طلب العلم
آه علاوة اي على طلب العلم الضروري يدل على ان
موسى عليه السلام لم يكن عالما بربه مع انه لخاطبه

وذلك غير معقول لان المخاطب في حكم الحي ضمنا
وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا في شرح المواقف
قوله يرد عليه ان المراد آه اي يرد على العلاوة
ان المراد بما في هو العلم بهويته تعالى الخاصة به والخطاب
لا يقتضي العلم بالهوية الخاصة بل العلم بوجه كلي فان
من يخاطبنا من وراء الجدار انما نعلمه بوجه كلي لا
بهويته الخاصة قيل ان اريد بالعلم بهويته الخاصة
الانكشاف بهويته تعالى عند موسى عليه السلام الانكشاف في
المشاهدة فهو الرؤية بعينها وان اريد نوع آخر من
الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان امكانه في
حقه تعالى ولزومه لرؤيته وعدم لزومه لخطابه حتى
يتم كلام الشارح اقول المراد بالعلم بهويته الخاصة هو
الانكشاف بهويته على وجه جزئي بحيث لا يمكن عند
العقل صدقه على كثيرين كما في المرئي بحاسة البصر و
لا شك في كونه ممكنا في حقه تعالى لانه قادر على ان يخلق
في العبد علما ضروريا بهويته الخاصة على الوجه الجزئي
بدون استعمال الباصرة كما يخلق بعده وفي عدم
لزومه للخطاب فان الخطاب انما يقتضي العلم بالمخاطب
بامور كلية يمكن صدقها على كثيرين عند العقل

العقل وان كانت في الخارج منحصرة في شخص واحد
فهو من قبيل التعقل وبما قلنا ظهر فساد ما قال الفاضل
الجلبي ان اريد العلم بهويته الخاصة على وجه الاجمال
فهو حاصل في الخطاب ايضا وان اريد من حيث انه
مخصوص فهو لا يتصور الا بطريق الاحساس لانا
لا نسلم انه لا يتصور بدون الاحساس اذ ليس للخواص
مدخل في العلم بل هو بمحض خلق الله تعالى على القاعدة
المختارة من الشيخ الاشعري فيجوز ان يخلق ذلك
العلم الجزئي في النفس الناطقة بدون الاحساس كما
لا يخفى قوله يعني موسى عليه السلام اختار آه روي
انه تعالى امره ان يأتيه بسبعين من بني اسرائيل
فاختار من كل سبط ستة فزاد اثنان فقال
ليتخلف منكم رجلان فتشاحوا فقال ان من قعد
له اجر من خرج فقعد كالب ويوشع وذهب مع
الباقين فلما دنوا من الجبل غشيه غمام فدخل
موسى عليه السلام بهم الغمام وخروا سجدا فسمعوا
الكلام يأمره وينهاه ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه
وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة كذا في انوار
التنزيل قوله فعلم انهم ارتدوا اي فعلم من هذه الرواية

لان القوم كانوا اثني عشر فرقة فلما اخذ ستة من كل منها جمع اثنان وسبعون فقال رجلا فزاد على المامور اثنان فقال موسى عم ان اثنين منكم ليستخلفا منه

ان هؤلاء السبعين الحاضرين مع موسى عليه السلام ارتدوا
وكفروا بعد ما كانوا من خيار المؤمنين فلا مرد الاشكال
الذي اورده الشارح اصلا الا ان نختار انهم كانوا
كافرين ولا نم توقف علمهم بامتناع الرؤية على ان
يصدقوه في حكم الله بلى نم ذلك لانهم كانوا حاضرين
وقت السؤال سامعين للجواب الصادر من جناب
قدسه تعالى كما سمعوا الاوامر والنواهي حين السجدة
وغشي الغمام نعم يتوقف على تصديقه عليه السلام
لو كان القائلون بلن نؤمن لك الكفار الذين لم
يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب على ما في
شرح المواقف وما قيل ان السبعين وان سمعوا
الجواب لكن موسى عليه السلام هو المخبر بان المسموع
كلام الله تعالى فيتوقف على تصديقه ففيه انا لا نم ان
كونه كلام الله موقوف على اخبار موسى عليه السلام فان
فيه علامات وقرائن دالة على انه ليس من كلام
البشر كعدم الترتيب والاستماع من جانب واحد
مثلا هذا ما سنح بخاطر العليل وذهني الكليل في توجيه
حل الاشكال الجليل وللفضلاء في توجيهه مقالات
كلها تعسفات تركناها مخافة التطويل قوله للمعتزلة

للمعتزلة ان يقولوا آه يعني ان للمعتزلة ان يقولوا
نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية التي يخلقها
الله تعالى في الدنيا في الحيوانات هل يجوز ان يتعلق بذاته
تعالى هذا النوع من الرؤية وينكشف عنده كالمبصرات
الجسمانية اولا يجوز فعندنا انه لا يجوز ذلك ولا نزاع
لنا معكم في النوع الآخر من الرؤية المخالفة له في الحقيقة
الماهية واللوازم والشرائط المسماة عندكم بالانكشاف
التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد
اقول الحكم بعدم نزاعهم في هذا النوع من الانكشاف
انما يصح لو جوزوا ان يحصل الانكشاف التام
البصري بدون الشروط المذكورة لكن الظاهر من
مذهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا الادراك البصري
مشروط بالشروط فالنزاع اذن معنوي لان
العلم الضروري عندهم هو العلم بهوية مخصوصة بدون
توسط الابصار وعندنا الرؤية هو الادراك
بالبصر بدون الشروط المذكورة وهم ينكرونه لتوقفه
عندهم على الشروط المذكورة والحاصل انهم معترفون
بالانكشاف التام العقلي ونحن انما نثبت الانكشاف
التام الحسي وهم ينكرونه فالحكم المذكور تحكم من

غير راض الخصمين قوله يرد عليه ان عدم مدح آه
يعني ان الائمة الثلاثة المذكورة بقوله لو امتنعت
الرؤية لما حصل التمدح بنفيها فان ما عدمه صفة
مدح يحتمل ان يكون في صورة الامتناع اقوى في التمدح
وعدم تمدح المعدوم بعدم الرؤية لا نسلم انه لامتناعها
بل لاشتماله على العدم الذي هو معدن كل نقص
فيجوز ان يكون هذا النفي ايضا من صفات نقصه الا ترى
ان الاصوات والروائح ممكن رؤيتهما مع انه لا المعدوم
يفيد نفيها عنهما التمدح لكونهما مقرونين بعلامات
النقص من الحدوث والامكان والتجدد وغير ذلك
ان الموصوف اذا كان كاملا من جميع الوجوه
يكون كل ما نفي عنه من صفات النقص والا لم يكن
كاملا من جميع الوجوه فيفيد ذلك النفي التمدح بخلاف
ما اذا كان ناقصا فانه يجوز ان يكون المنفي صفة
كمال انتفى عنه كما انتفى صفات اخر من صفات الكمال ويكون
هذا ايضا من سمات نقصه فلا يفيد التمدح قوله تحقق
اي تحقق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذا
كان من صفات النقص بل الامتناع يدل على كمال
التمدح فانه اذا كان المنفي من صفات النقص كان

كان النفي اقوى وكلما كان النفي اقوى كان التمدح
اقوى الا ترى انه قد ورد التمدح بنفي الشريك و
الولد في القرآن العظيم مع امتناعهما في حقه تعالى
قوله واما الكسب فيكفيه آه دفع لما يرد انكم
اثبتم للعبد كسب الافعال بالاختيار فنقول لو
كان العبد كاسبا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها
ضرورة ان كسب الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون
الا بعد العلم بذلك الشيء بالتفصيل واللازم باطل
فالملزوم مثله وحاصل الدفع ان الكسب يكفيه
القصد والعلم الاجمالي ولا حاجة الى العلم بتفاصيله
المكسوب ولا شك في كون العبد عالما بافعاله على سبيل
الاجمال قوله وبالجملة انه فرق بين والكسب آه
يعني حاصل الجواب انه فرق بين الخلق والكسب فان
الخلق يقتضي العلم التفصيلي دون الكسب لان الخلق
افادة الوجود فهو موقوف على العلم التفصيلي لان
الازيد والانقص مما اتى به ممكن وكذا كل فعل
من افعاله ممكن وقوعه على وجوه مختلفة واي
شيء فوقوعه فذلك المعين لاجل القصد اليه بخصوصه ... والقصد اليه بخصوصه
موقوف على العلم به كذلك لان القصد بجزئي لا ينبعث

بحث افعال عباد

من العلم الكلي كما يشهد به البداهة بخلاف الكسب فانه
صرف القدرة والارادة نحو المقدور من غير ان يكون
له تأثير في ايجاده فيكفيه العلم الاجمالي هذا احتمل وتحقيق
ان بيان الفرق بين الخلق والكسب في اقتضاء
العلم مشكل على انه على تقدير تمامه لا يفيد الا للمعتزلة
ان يقولوا ان العلم بالتفصيل انما شرط في الخلق
الكامل واما في الخلق الناقص الذي يتصف به
العباد فيكفيه الاجمالي اقول لا اشكال لان العلم انما
يجب لتوقف تعلق القصد عليه ولا شك ان قصد
العبد انما يتعلق بالفعل بوجه عام فباي وجه يريده
العبد يتعلق العلم به ايضا بخلاف الخلق فانه اعطاء
الوجود لامر جزئي فما لم يتصور بوجه جزئي لا يتعلق
الارادة به فلا اشكال في الفرق واما ان الخلق
الناقص لا يقتضي العلم بوجه جزئي فمكابرة محضة
لان القصد ما لم يتعلق لا يوجد الفعل الاختياري
فلا بد من العلم بوجه جزئي في الايجاد سواء كان ناقصا
او كاملا وانما الفرق بينهما في اشتمال الحكم والمصالح
فتدبر والله اعلم **قوله** وبه يندفع ما يتوهم آه اي بما
ذكر من انه لا شعور بتفاصيل الافعال في حال

حال المباشرة مع ان العلم بالعلم بعد التوجه ضروري
ولذا قيل انه علم ضروري يتبع النظر اندفع ما قيل يجوز
ان يكون العبد عالما بتفاصيل افعاله ولا يكون له العلم
بعلمه او يجوز ان يكون له شعور وعلم بذلك التفصيل
ولا يبقى زمانا طويلا ووجه دفع الاول ان العلم
بالعلم ضروري بعد الالتفات وههنا ليس كذلك و
وجه الدفع الثاني انه لا علم له حال المباشرة ايضا فان
المحرك لاصبعه يتأمل في تفصيل اجزائه عند الحركة ولا
يشعر به فلا يكون مشعورا بالتفاصيل ولا بالحركة الاجزائية
وانكار ذلك مكابرة **قوله** ينبغي ان يجعل هذا المصدر
آه اي ينبغي ان يجعل المصدر بمعنى المفعول اعني
المعمول ليصح تعلق الخلق به لان معنى المصدر اعني
الايقاع والاحداث امر اعتباري لا تحقق له في
الخارج والا لزم التسلسل في الايقاعات فلا يكون متعلقا
للخلق ثم ينبغي حمل اضافة المصدر الى الضمير المخاطب
الى الاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام
التمدح وان كان اصل الاضافة للعهد على ما بين
في موضعه اذ لو لم يحمل على الاستغراق لم يتم المقصود
اذ لا شك ان المعمول يصدق على مثل السرير بالنسبة

الى النجار اعنى ما تعلق به الوقوع اذ تعلق للسرير انه
معمول النجار باعتبار انه تعلق به الافعال والحركات
الصادرة عنه حتى صارت معدات لوجوده فعلى
تقدير ان لا تكون الاضافة للاستغراق بجوز ان
تكون المراد ببعض معمولات امثال هذا المعمول فلا
يتم المقصود وهو اثبات ان جميع افعال العباد ومعمولاتهم
مخلوقة له تعالى والرد على المعتزلة اذ لا خلاف لهم في
ان امثال هذه المعمولات من الجواهر مخلوقة له تعالى
ولا مدخل للعبد فيها وانما الخلاف فيما يقع بكسب العبد
ويستند اليه من الاعراض مثل الصوم والصلوة و
الاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك قيل
لا حاجة الى حمل الاضافة على الاستغراق لان المراد
بالعمل المعمول بمعنى الحاصل بالمصدر وهو لا يصدق
على مثل السرير فانه معمول بمعنى ما تعلق به الوقوع
واطلاق المصدر على المعنى الحاصل بالمصدر وان كان
مجازا من قبيل اطلاق اللازم وارادة الملزوم الا انه
كثير الوقوع في كلامهم بحيث يفهم بلا قرينة تدل عليه
فيتم المقصود بلا ريبة قلت لا يتم المقصود على هذا التقدير
ايضا اذ المقصود ان جميع الافعال سواء كان على سبيل

سبيل المباشرة او التوليد مخلوقة له تعالى اولا وبالذات
والمعمول على هذا المعنى لا يشمل المتولدات كحركة
المفتاح المتولدة من حركة اليد وهو ظ فلا بد من
ان يراد بالمعمول ما تعلق به العمل بمعنى ترتبه عليه
ويحمل الاضافة على الاستغراق فيشمل افعال
المباشرة والتوليد وما تعلق به العمل على سبيل
الوقوع عليه ويتم المقصود كما لا يخفى قوله واما
ما الموصولة آه يعني اما اذا حمل ما على ما الموصولة
فلا حاجة الى ارادة الاستغراق بمعونة المقام لان
لفظة ما عامة موضوعة للاستغراق فالمعنى
والله خلقكم وجميع ما تعملون بخلاف الاضافة
فانها موضوعة في الاصل [redacted] للعهد اذ هو
الاصل في التعريف فلا بد في ارادة الاستغراق
منها استعانة المقام قوله وبالجملة فحذف الضمير
آه اي حاصل الكلام ان حذف الضمير العايد الى
الموصول اقل تكلفا بخلاف جعل ما مصدرية
فترجيح الشارح ما المصدرية بانه لا يحتاج فيه
الى حذف الضمير ليس كما ينبغي قيل غرض الشارح
مجرد بيان وجه جعل ما مصدرية لا ترجيحه على

الموصولة حتى يرد ما ذكر ويمكن ان تكون غرضه الجمع
ايضا مجوز وبيان ترجيح التوجيه الثاني على الاول لا
الرد على الشارح قوله قد توجه اه اى قد توجه من
جانب المعتزلة بهذه الآية بان المراد بالخلق خلق
الجواهر والمعنى أفمن يخلق الجواهر كمن لا يخلقها
دون خلق الاعراض والافعال الجزئية وقد توجه
ايضا بان المراد بالخلق الخلق بلا آلة ومباشرة اسباب
وكلاهما خلاف الظاهر لا قرينة تدل على التخصيص كيف
وقد جعل الخلق المتعدي منزلا منزلة اللازم بحذف
المفعول ليدل على ان المراد من اتصف بالخلق
مطلقا ليس كمن لا اتصف بالخلق قوله وممنوع
كون الخلق اه يعنى ان المعتزلة لا يثبتون الشريك
في وجوب الوجود واستحقاق العبادة وممنوع
كون الخلق مطلقا مناطا لاستحقاق العبادة بل
مناطه خلق الجواهر او الخلق الذي يكون بلا الآلات و
الاسباب وممنوع ورود الآية السابقة اعني افمن
يخلق كمن لا يخلق في مقام التمدح قوله وهي ان
المكلف به امر اختياري لانه اذا كان الكل بخلق
الله تعالى ويكون الافعال الصادرة عنه بمنزلة افعال

الجمادات ولا يكون له اختيار فيهما فلا يكون
المكلف به اختياريا واللازم باطل اذ قد اتفقوا على
ان ما وقع به التكليف اختياري البتة وان اختلفوا
في انه هل يجوز التكليف بما لا يطاق ام لا قوله يجوز ان
يمدح اه حاصله انا لا نم الشرطية المذكورة بقوله لو لم
يكن العبد خالقا لبطل المدح والذم والثواب والعقاب
فانه يجوز ان يكون المدح والذم باعتبار المحلية وان
يكون ترتب الثواب والعقاب على الافعال المذكورة
ترتبا عاديا مثل ترتب الاحراق على مساس النار و
هو تصرف له في خالص حقه فلا يسأل عن لميتهما
بان تقول لم ترتب الثواب على هذا الفعل ولم ترتب العقاب
على ذلك كما لا تقول لم ترتب الاحراق على مساس النار قيل
هذا انما يتم لو لم يكن المدح استحسانيا والذم اعتراضيا
كما لا يخفى وانما ترك الشارح هذا الجواب لانه كما
ينفعنا ينفع المجبرة ايضا فهو علينا لا لنا من كل
وجه والجواب باثبات الكسب للاختيار هو العمدة
فلذا اختاره قوله فان الله تعالى اجرى عادته اه
يعني ان قوله تعالى كن حقيقة والله تعالى قد اجرى عادته
في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة وان وصل

لم تمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث
عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم
بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات
لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل
قيام الحروف والصوت بذاته تعالى ولما لم يتوقف
خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد
وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم وانما قال الشارح
لا يبعد لان اكثر المفسرين ذهبوا الى ان قوله تعالى
كن مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى
وكمال قدرته تمثيلا للغايب اعني تاثير قدرته في
المراد بالشاهد اعني امر المطاع للمطيع في حصول
المامور به من غير توقف وامتناع ولا افتقار
الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس ههنا قول
ولا كلام وانما هو وجود الشيء بالخلق والتكوين
مقرونا بالعلم والقدرة والارادة كذا ذكره السيد العلامة
في التلويح **قوله** ويؤيده قوله تعالى فقضاهن سبع سموات
آه قال الشارح في التلويح التحقيق ان القضاء اتمام
الشيء اما قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا
الا اياه اي حكم او فعلا كما في قوله تعالى فقضاهن سبع

سبع سموات اي خلقهن واتقن امرهن انتهى كلامه
فعلم مما ذكر ان ما وقع في شرح العمدة ان القضاء
يذكر ويراد به الامر كما قال الله تعالى وقضى ربك ان لا
تعبدوا الا اياه اي امر ويذكر ويراد به الحكم قال الله تعالى
فاقض ما انت قاض حيث جعل ارادة الامر معنى
مغايرا للارادة الحكم ليس على ما ينبغي بل الحكم والامر
وكذا الاعلام ثم التبيين كما قيل المراد بالقضاء في قوله تعالى
وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض
الاعلام والتبيين الفاظ مرجعها واحد اعني اتمام
الشيء قوله والمعتبر بحسب مناسبة المقام هو احد منها
فهي من صفات الفعلية اي اذا كان المراد به الخلق
مع زيادة الاحكام يكون من الصفات الفعلية ومرجعه
اما الى تعلق التكوين او الى تعلق القدرة عقيب الارادة
على ما عرفت فيما سبق **قوله** في شرح المواقف ان
قضاء الله تعالى آه قال فيه اعلم ان قضاء الله تعالى عند
الاشاعرة هو الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء
على ما هي عليه فيما لا يزال واما عند الفلاسفة فهو
علمه تعالى بما ينبغي ان يكون الموجود عليه حتى يكون على احسن
النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية

الازلية التي هي مبدأ فيضان الموجودات من حيث جملتها
على احسن الوجوه واكملها انتهى وما وقع في شرح
الطوالع الاصفهاني من ان القضاء عبارة عن وجود
جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ وفي الكتاب المبين
مجتمعة ومجملة ● على سبيل الابداع فهو راجع الى التقدير
الحكمي او ماخوذ منه فان المراد بالوجود الاجمالي الوجود
الظلي للاشياء وباللوح المحفوظ جوهر عقلي مجرد عن
المادة في ذاته وفعله تسمى العقل في عرف الحكماء وانما
قلنا المراد ذلك لان ما ذكر منقول عن شرح
الاشارات للمحقق الطوسي حيث قال اعلم ان
القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم
العقلي مجتمعة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن
وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد
كما جاء في التنزيل في قوله تعالى وان من شيء الا
عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم كذا ذكره
المحشي التولاني في حواشيه ويؤيده ما وقع في التلويح
حيث قال القضاء في كلام الحكماء عبارة عن وجود
المخلوقات وبما ذكرناه في هذه الحاشية وفيما سبقها
ظهر ان ليس للقضاء الا ثلثة معان احدها اللغوي

اللغوي والثاني مصطلح الاشاعرة والثالث مصطلح
الفلاسفة فما قيل للقضاء ستة معان فهو من
قلة التدبر فتدبر **قوله** لكن آه يعني انما لم يفسر الشارح
القضاء بما هو مذكور في شرح المواقف لانه يؤدي
الى زيادة التكرار وكذا تفسيره بالحكم ايضا يؤدي الى
التكرار **قوله** قيل عليه لا معنى للرضا يعني انه لا معنى
للرضا [redacted] بصفة الله تعالى اذ القائل برضيت بقضاء
الله تعالى لا يريد انه رضي بصفة من صفاته بل
يريد انه راض بمقتضى تلك الصفة ● وهو المقتضي
وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان الرضاء بالكفر
انما يكون كفرا اذا كان مع الا[redacted]ستحسان له وعدم الاستقباح
بخلاف الرضاء بكفر الكافر مع استقباحه قصدا
الى زيادة غوايته كما قال الله تعالى حكاية له ربنا
اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا
حتى يروا العذاب الاليم وفيه ان ذلك انما هو في
الرضاء بكفر الغير واما الرضاء بكفر نفسه فهو كفر
[redacted] مطلقا قال في التاتارخانية من رضي بكفر نفسه
فقد كفر ومن رضي بكفر غيره فقد اختلف المشائخ فيه
والاصح انه لا يكفر بالرضاء بكفر الغير ان كان لا يحب

الكفر ولا يستحسنه **قوله** وانت خبير بان رضاء القلب
بفعل الله تعالى يعني ان ما ذكره المعترض من انه لا
معنى للرضاء بصفة من صفاته تعالى مما لا معنى له اذ
تعلق رضاء القلب بفعل الله تعالى على تقدير كونه عبارة
عن الفعل مع زيادة الاحكام بل بتعلق صفته على
تقدير كونه عبارة عن ارادته الازلية مما لا يستتر
في صحته ولا شك ان الرضاء بهما يستلزم الرضاء بمتعلق
تلك الصفة من حيث انه متعلق ضرورة ان الرضاء
بالفعل وتعلق الصفة لا يتصور الا بالرضاء بطرفيه
من حيث كونهما متعلقين له فلكونه مآل جواب الشارح
وما ذكره المعترض بقوله فالصواب آه واحدا اذ ح
يصير المعنى والرضاء انما يجب بالقضاء المستلزم ح
للرضاء بالمقتضى من حيث كونه متعلقا لا [illegible]
بالمقتضى من حيث ذاته ولا من ساير الحيثيات وانما
اختار الشارح هذا الطريق ولم يقل والرضاء انما يجب
بالمقتضى من حيث كونه مقضيا لا من حيث ذاته
لان الرضاء بالاول اعني بالقضاء هو الاصل و ح
المستلزم للثاني اذ الرضاء بالمتعلق انما يجب لتعلق
القضاء به فان قيل لا فرق بين هذه الصفة و بين

بين غيرها في وجوب الرضاء بذاتها وبتعلقها فما وجه
التخصيص حيث قالوا الرضاء بالقضاء واجب بان
هذه الصفة لما كان صدور الآلام من آثارها كان
مظنة ان يعترض العباد فيها ولم يرضوا بهذه ح
الصفة وبتعلقها فلدفع هذا التوهم قالوا يجب الرضاء
بالقضاء **قوله** قالت المعتزلة انه تعالى آه يعني قالت
في التفصي عن لزوم النقص والمغلوبية بانه تعالى
اراد ايمان العباد واختيارا منهم لا اجبارا فلا نقص
في عدم وقوعه لعدم دلالته على عجزه بخلاف تخلف
المراد عن الارادة القسرية فانه نقص مشعر ح
بالعجز كما لا يخفى **قوله** وليس بشيء آه اي قالت المعتزلة
في التفصي ليس بشيء اذ عدم وقوع مراده ولو
بالارادة التفويضية نوع نقص ومغلوبية و
لا اقل من الشناعة حيث لم يقع مراد الملك ووقع
مراد العبيد والخدم كذا في شرح المقاصد **قوله** وقيل
لا يفهم من الارادة آه اي قيل في التفصي عن لزوم
النقص والشناعة على المعتزلة انه لا يفهم من
ارادته تعالى ايمان العباد رغبة واختيارا الا الرضاء
به فقولهم بتخلف المراد عن الارادة التفويضية قول

بتخلف المرضي عن الرضا وهو مذهب اهل السنة
والجماعة فكما لا يلزم منهم النقص والشناعة كذلك
لا يلزم المعتزلة ايضا **قوله** وهو كلام آه اي ما
قيل كلام ليس له معنى محصل لان ذلك انما يفيد
لو كان معنى الرضا عندنا ما هو عند المعتزلة و
ليس كذلك فان الرضا عندهم هو الارادة
مطلقا من غير تقييد بعدم الاعتراض فالقول
بتخلف المرضي عن الرضا عندهم قول بتخلف المراد
عن الارادة فيلزم النقص والشناعة بخلاف
الرضا عندنا فانه الارادة مع ترك الاعتراض
او نفس الترك ولا يلزم من القول بتخلف المرضي
عن الرضا تخلف المراد عن الارادة فانه امر قد
يجامع تعلق الارادة كما في ايمان المؤمن وقد
لا يجامع كما في كفر الكافر فانه تعلق به الارادة
دون الرضا ولا يلزم من تخلفه عن المرضي نقص
وشناعة في ذاته نعم تخلف المراد عن الارادة نقص
عندنا لكن الرضا لا يستلزمه كما لا يخفى وكذا لا
يفيد ما قاله الفاضل الجلبي من ان للمعتزلة ان
يقولوا ان الارادة التفويضية هو الامر والنهي

النهي ولا شك ان مخالفة الامر والنهي لا يستلزم نقصه
ولا مغلوبيته اجماعا لان ذلك انما يتم لو كان معنى
الامر عندنا ما فسره القوم من طلب المأمور به — ما هم
سواء كان مرادا او لا وليس كذلك فان الامر عندهم
هو الارادة فتخلف المأمور عن الارادة فيلزم منهم النقص — عن الامر تخلف المراد
والمغلوبية بلا ريبة **قوله** او بلا تأثير لقدرته و
هو مذهب الاشعري فان الله تعالى اجرى عادته بان
العبد اذا صرف قدرته وارادته الى الفعل اوجده
عقيب ذلك من غير ان يكون لقدرته وارادته
تأثير في وجوده فذلك الفعل مخلوق الله تعالى ومكسوب
للعبد ويسمى بحقيقة ان الله تعالى **قوله** او قدرة العبد
فقط بلا ايجاب آه لا يخفى انه لا يظهر مما ذكره فرق بين
مذهب الحكماء والمعتزلة لان عدم الايجاب والاضطرار
انما هو بالنسبة الى نفس القدرة واما مع تمام الشرائط
من الارادة وغيرها فليس الا الايجاب والاضطرار و
هو لانه في الاختيار بالنسبة الى ذاته ولذا قال في
قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة ان
الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة وهما توجبان
وجود المقدور وقال في شرح الجديد للتجريد وذهب

الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرة العباد على سبيل
الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار نعم فرق بين المذهبين
باعتبار ان خلق القدرة والارادة في العبد عند المعتزلة
على سبيل الاختيار وعند الفلاسفة بالايجاب **قوله** نحو
مذهب الفلاسفة هذا مبني على ظاهر كلام الحكماء فان المحققين
منهم انه تعالى فاعل الحوادث كلها وان الممكنات شروط
معدة لافاضة المبدأ على ما صرح به في شرح الاشارات
حيث قال ان الكل متفقون على صدور الكل منه
جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق وان
تساهلوا في مقالاتهم وما نقل من افلاطون من
ان العالم كرة والارض مركز والافلاك قسي والحوادث
سهام والانسان والله تعالى الرامي فاين المفر
يشعر بذلك كذا ذكره المحقق الدواني في بعض تصانيفه
قوله والمروي من امام الحرمين قال في شرح المقاصد
هذا القول من الامام وان اشتهر في الكتب لا
انه خلاف ما صرح به في الارشاد وغيره حيث قال
ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه وان الحوادث
كلها حادثة بقدرته تعالى من غير فرق بين ما تتعلق
بقدرة العباد وما لا تتعلق **قوله** او مجموع القدرتين

القدرتين اى قدرة الله تعالى وقدرة العبد على ان تتعلق
المجموع بالفعل نفسه ويؤثر في اصل الفعل بمعنى ان قدرة
العبد غير مستقلة بالتأثير فاذا انضمت اليها قدرة
الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة وهذا
قريب وان اشتهر في الكتب انه جعل كلا منهما مؤثرا
تاما وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد فانه باطل
صريحا **قوله** بان تجعله موقوفا آه كما لطم اليتيم تاديبا
وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرته تعالى وكونه
طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد و
الظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف
الطاعة والمعصية والا لزم عليه ما لزم على المعتزلة
بل اراد ان لقدرة العبد مدخلا في ذلك الوصف فهو بالنسبة
الى العبد طاعة ومعصية كذا ذكره المحقق الدواني ورد
على مذهبه ان هذه الصفات امور اعتبارية يلزم من
فعل العبد باعتبار موافقته لامر الله سبحانه ومخالفته
له فلا وجه لجعله اثر القدرة **قوله** والمقصر آه يعني ان
قوله للعباد افعال آه لا يصدق الا على هذين المذهبين
فان قوله للعباد افعال رد على الجبرية اذ لا فعل له عندهم
وكذا على القاضي اذ للعباد عنده اوصاف الافعال

من المحقق

اللطم الضرب على الوجه بباطن الراحة مصادر

لا انفسها وقوله اختيارية على الحكيم حيث قال فعل العبد
بقدرته بايجاب واضطرار واما الرد على المعتزلة فقد
سبق ولذا اشير اليه ههنا **قوله** الا ان بعض الادلة
لا يجري آه وهو قوله ولانه لو لم يكن للعبد فعل لما صح
تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على
افعاله **قوله** ففيه نظر مر ذكره وهو ان ترتب الثواب
والعقاب امر عادي كترتب الاحراق عقيب مس
النار حكما لا ترى لم يترتب الاحراق على مساسها كذلك لا
ترى لم يترتب على هذا الفعل الثواب وعلى ذلك العقاب
قوله وقد يرد النقض على الجبرية اي كما يرد على الجبرية
بعدم صحة التكليف يرد بعدم فائدة التكليف والدعوة
والبعثة والتاديب لان فائدة التكليف طلب الفعل
او الترك ولما لم يكن من شان العبد الفعل صار
التكليف بلا فائدة ولا يرد هذا على الاشعري بانه
ترى لو لم يكن لقدرة العبد تاثير في الافعال لم يفد
التكليف لجواز ان يكون ذلك التكليف داعيا وباعثا
لاختيار الفعل وصرف القدرة والارادة اليه فيترتب
عليه خلق ذلك الفعل ترتبا عاديا وباعتبار ذلك
الاختيار المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة اذا وافق

وافق ما ادعاه الشرع او معصية اذا خالفه ويصير
علامة للثواب والعقاب **قوله** هذا بيان الجبر وعدم
التمكن آه مقصوده دفع ما يورد من ان هذا السؤال
والجواب قد سبق حيث قال فان قيل فيلزم الكافر مجبورا
في كفره آه فهذا تكرار محض وحاصل الدفع ان هذا بيان
للجبر بالنسبة الى كل ما يمكن للعبد من الفعل والترك
حيث عمم وقال اما ان يتعلق بوجود الفعل او بعدمه
وما مر من قوله فان قيل آه بالنسبة الى الافعال ص
الصادرة عنه فقط حيث خصص الاعتراض بالنسبة
الى الكفر والفسق مع انه قد فصل في السؤال والجواب
ههنا بايراد السؤال الثاني مع الجواب عنه بالحل والنقض
ما لم يفصل في ذلك المقام فلا تكرار واعلم ان جعل الكفر
والفسق من الافعال الموجودة اما مبني على العرف
او المراد الموجودة في العبد بمعنى اتصافه بها في
الخارج لا بمعنى وجودها في انفسها والا فهما امران
عدميان لا تحقق لهما في الخارج وهكذا الحال في الامتناع
بان ترى ما علم الله تعالى وارادة عدمه يمتنع اذ لو لم
يمتنع لجاز وقوعه فيلزم انقلاب علمه تعالى جهلا
وتخلف المراد عن ارادته تعالى **قوله** وانت خبير بان

الاعدام ازلية آه يعني ان تعميم ارادة الله تعالى ليس الا
بالنسبة الى الموجودات لان اعدام الحوادث ازلية فلو
كانت مسبوقة بالارادة لكانت حادثة لان اثر
الارادة حادث على ما هو المقرر المتفق عليه بين الجمهور
فتعميم الشارح الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات محل بحث
ويؤيده ما في شرح المواقف العدم ليس اثرا مجعولا
للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم يتعلق
مشيته بالفعل فلم يوجد الفعل لان استناد العدم
الى القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم ان لا
يكون عدم العالم ازليا واما الجواب بانا لا نسلم كون اثر
الارادة حادثا البتة لجواز كون تقدم القصد على ص
العدم كتقدم الايجاد على الوجود على ما مر ولو سلم
فيجوز تعميم الارادة بالعدم حتى يشمل بقاء الشيء
على العدم فليس بجيد لان منع الاول وان كان
مخلصا عن هذا الاعتراض لكنه ينهدم الاستدلال
بكونه فاعلا مختارا على كون العالم حادثا واما الثاني
فلان بقاء الشيء على العدم ليس الا اتصافه بالعدم
في الزمان الثاني بلا امر زائد واذا لم يكن العدم
صالحا بان يكون اثرا فكيف بالنسبة الى جميع الازمنة على

على السواء بل الحق ان بقاء الشيء على العدم مستند الى
بقاء عدم مشية الفعل كما لا يخفى وغاية ما تكلف ان
لنا ان عدم الاشياء كوجودها مرتبط بارادته الا
ان ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها
ولا نعني بتعلق الارادة بالعدم الا ان المقتضي للارادة
العدم باعتبار عدمها **قوله** ولذا وقع في الحديث اه
فانه اسند عدم الفعل الى عدم المشية لا الى مشية العدم
الكون بدل
كذا نقل عنه **قوله** والا يمتنع آه اي وان لم تتعلق
الارادة بالوجود يمتنع وجوده لان الارادة علة
الوجود وعدم العلة علة عدم المعلول ومن ههنا
ظهر وجه آخر لعدم كون العدم اثرا للارادة لانه لو كانت
الارادة علة له عدم الارادة ايضا علة له يلزم توارد
علتين مستقلتين على معلول واحد والمعتزلة لما
جوزوا التخلف عن الارادة آه يعني ان المعتزلة لما
قالوا ان تخلف المراد عن الارادة اذا كانت متعلقة
بفعل غيره جائز لانه ارادة تفويضية يجوز تخلف
المراد عنها عندهم من غير نقص على ما مر لم يتوجه
السؤال عليهم بان تعميم ارادة الله تعالى لافعال العباد
يستلزم الجبر لانهم يقولون لا نسلم انه اذا تعلقت

الارادة بالوجود يجب والا يمتنع بل يمكن وجوده
وعدمه لان التخلف ممكن نعم يرد على اكثرهم السوال
بتعميم علمه تعالى فان تخلف المعلوم عنه يستلزم الجهل و
هو نقص وانما قيدنا بالاكثر لان ابا الحسين و
قال بتعميم العلم لكنه يقول لانه تعالى لا يعلم الاشياء قبل
وقوعها فعنده لا يتصور الجبر بالنسبة الى العلم ايضا
قوله يمنع هذه المقدمة ايضا اى يمنع منافاة كون الفعل
الاختياري واجبا او ممتنعا للاختيار كذلك يمنع
نفس جعل تعلق العلم والارادة فعله الاختياري
واجبا او ممتنعا لان العلم تابع للمعلوم بمعنى ان
الاصل في المطابقة المعلوم والعلم ظل وحكاية عنه
فانه انكشاف الشيء على ما هو عليه في حد ذاته الا
ترى ان صورة الفرس انما يكون علما اذا كان حصولها (الى العلم)
مطابقا له حتى لو خالفه بوجه ما لم يكن علما بل جهلا
فعلم انه لا مدخل للعلم في جعل الفعل واجبا وسلب
القدرة والاختيار عن فاعله وكذلك ليس للارادة
ايضا مدخل في سلب الاختيار لان الارادة متفرعة
عن علمه تعالى وتابعة له والعلم تابع للمعلوم الذي
صدر عن العبد بالاختيار فهي ايضا تابعة للاختيار

لاختيار العبد فلا يكون موجبة للفعل واما قولهم و
الالجاء انقلاب علمه جهلا وتخلف مراده عن الارادة
قلنا هذا لا يثبت الايجاب بل الاستلزام والفرق ظ
قوله فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد آه اى اذا كان
الوجوب او الامتناع بتوسط الاختيار محققا
للاختيار في نفس الفعل لا يكون ذلك الفعل كحركة
الجماد الذي لا مدخل للاختيار فيه اصلا وهو المقصود
ههنا لان المقصود نفي الجبر في افعاله الذي يدعيه الجبرية
وهذا القدر كاف له واما الكلام في ذلك الاختيار [redacted]
ليس فعل ال[redacted] لعبد لانه لا يوجد شيئا على ما تقرر
عليه راى اهل الحق فيكون مخلوق الله تعالى فيلزم الجبر
فالشيخ الاشعري يسلمه ويقول ان العبد مجبور على
الاختيار فانه محل للارادة التي احدثت فيه جبرا وهو
جبر متوسط لا يستلزم الجبر في الافعال على ما سيجيء تحقيقه
واما الذاهبون الى مذهب الاستاذ فلم يصرحوا
بلزومه ولا بعدمه لكن لهم ان يقولوا ان كون
الاختيار مخلوق الله تعالى لا يستلزم الجبر لان الاختيار
الذي هو مخلوق الله تعالى بمعنى الارادة وهي صفة
من شانها ان تتعلق بكل من الطرفين الفعل

والترك من غير داع ومرجح كما في قدحي العطشان
فكونه من الله تعالى لا يستلزم الجبر لان اعطاء
الصفة من حيث كونها ليس بجبر انما يتوهم الجبر
بالنسبة الى الافعال واعطاء الارادة لا يستلزم
شيئا منهما الا يرى ان صدور ارادته تعالى من
ذاته تعالى بطريق الايجاب من غير شائبة الاختيار
لا ينافي كونه فاعلا مختارا بالاتفاق فكذلك
صدور ارادة العبد من ذاته تعالى ايضا لا يستلزم
الجبر ولا ينافي كونه مختارا اذ لا فرق بينهما في عدم
كون كل منهما باختيار صاحبه نعم لو كان الاختيار
بمعنى الارادة المتعلقة باحد الطرفين او الارادة
التابعة للداعي من الله تعالى لزم الجبر لعدم التمكن
حينئذ على احد طرفي الفعل اما مطلقا او عند وجود
الداعي لكنه ليس كذلك هذا ولا يخفى عليك انما
ذكره انما يدل على عدم كونه مجبورا في الافعال
الصادرة بتوسط الاختيار واما في نفس الاختيار
فهو مضطر مجبور كما انه تعالى موجب بالنسبة الى الارادة
وغيرها من الصفات وان كان مختارا بالنسبة الى
الافعال الصادرة بتوسطها والشيخ الاشعري

الاشعري انما يقول بكونه مجبورا في الاختيار لا
في الافعال الصادرة بتوسطه فتأمل **قوله** توجيه
النقض بالعلم ظ بان يقال ما علم الله تعالى وجوده
في الازل يجب وما علم عدمه يمتنع فلا يكون الافعال
الصادرة عنه فيما لا يزال اختيارية مع انها
اختيارية بالاتفاق من متكلمين **قوله** واما بالارادة
فيتوجه أي النقض بارادته تعالى مبني على ان تعلقات
الارادة ازلية فيقال ما اراد الله تعالى في الازل وجوده
فيجب وما لا يريد يمتنع فلا يكون له اختيار في الافعال
الصادرة عنه فيما لا يزال اما اذا كانت حادثة فلا
اذ لا يكون للارادة تعلق سابق على وجود الاشياء
به يجب او يمتنع قال الفاضل الجلبي سؤال النقض
وارد ولو كان تعلقاتها حادثة بان يقال ان تعلق
بايجاد الشيء فيما لا يزال يجب وجوده والا يمتنع
وجوده فيبطل الاختيار وفيه بحث لان هذا الوجوب
حاصل بالاختيار حين الايجاد وهو لا ينافيه
الاختيار لتحقق التمكن على الفعل والترك قبل
الايجاد وانما المنافي له الوجوب الحاصل قبل الايجاد
كالحاصل من تعلق الارادة في الازل وهو ظ **قوله**

وقد يجاب بالاختيار آه حاصل الجواب ان الاختيار عن التمكن
عن ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعدها فالوجوب
الحاصل بعد ارادته لا ينافي الاختيار وهذا حاصل في ذاته
بالنسبة الى الارادة لانه كان يمكن في الازل ان تتعلق
ارادة الله تعالى بكل من الطرفين على سبيل البدل وكذا
بالنسبة الى العلم ايضا لانه ليس قبل ارادته تعالى تعلقه تعلق ح
بعلمه تعالى موجب لتعلق الارادة لان تعلقاتهما ازلية
ولا يتصور القبلية والبعدية في الازل بخلاف ارادة
العبد فان تعلقها متاخر عن تعلق علمه تعالى وارادته
الازلية فيتحقق الوجوب او الامتناع قبله فلا يكون
له التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة وقد
يجاب عن النقض بالارادة بان المرجح موجب في ح
افعاله تعالى هو ارادته المستندة الى ذاته بطريق الايجاب
بخلاف ما في افعال العبد فانه بارادة الله تعالى فيلزم الجبر
قطعا **قوله** تامل لعل وجه التامل ان معنى الايجاب
ما ذكرتم هو عدم التمكن من الطرفين حين تعلق
الارادة بان يكون تعلقها مستغنيا عن شيء ان وجد
وجد والا فلا وهذا انما يستدعي القبلية الذاتية لا
الزمانية فالايجاب بهذا المعنى حاصل في ذاته تعالى لان

لان تعلق العلم وان لم يكن مقدما على تعلق الارادة
بالزمان لكنه مقدم عليه بالذات فان تعلق الارادة
تابع لتعلق العلم ومتفرع عليه فيتحقق وجوب الفعل
وامتناعه قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية بخلاف ارادة
العبد فانها متبوعة لتعلق علمه تعالى وارادته ضرورة
توقفها على تعلقها بطريق جري العادة وان كانت
تعلق ارادة العبد متاخرا عن تعلقها بالزمان ح
فلا يلزم الايجاب وسلب القدرة والاختيار **قوله**
هي بالدوران الترتب المحض آه دفع لما يتوهم من
ظاهر العبارات من ان قوله لقدرته وارادته مدخلا
في بعض الافعال يدل على ان لقدرته تأثيرا فيه وهو
مناف للحصر المستفاد من قوله ان الخالق هو الله تعالى
وحاصل الدفع ان ما يحكم به بداهة العقل وهو
ان لقدرة العبد مدخلا في بعض بالدوران بانه
متى تحققت القدرة تحقق الفعل ومتى لم توجد لم
يوجد والترتب المحض الخالص عن الحكم بالتأثير
او بعدمه كما يحكم بدوران الاحراق مع مس
النار ومرتبة عليه لانه يحكم العقل بان لقدرته
مدخلا فيه بالتأثير حتى يصير منافيا القول بان الخالق

هو الله تعالى اذ لا حكم للضرورة فيه كما انه لا حكم لها في
عدم التاثير بل كل منهما نظري يثبت بالدليل وبما
ذكره اندفع الشبهة التي اوردت لنفي الجبر المتوسط
من ان بداهة العقل كما تحكم بوجود صفة في العبد
فارقة بين حركتي البطش والارتعاش تحكم ايضا
بثبوت تاثيرها فان صدق حكمها الاول وحكمها
الثاني فليكن مذهب القدرية حقا وان كذب الثاني لزم
كذب الاول فليكن مذهب الجبرية حقا وعلى التقديرين
فلا توسط اذ لا حكم للبديهة في تاثير القدرة بحاصله
سيما حين ثبوت انتفائه بالقواطع انما حكم البديهة
بالدوران والترتب المحض كما لا يخفى **قوله** صرف
القدرة الخ يعني معنى صرف القدرة جعلها متعلقة
بالفعل وذلك الصرف يحصل بسبب تعلق الارادة
بالفعل لا بمعنى انه سبب مؤثر في حصول ذلك
الصرف اذ لا مؤثر الا الله تعالى بل بمعنى ان تعلق
الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى في
العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة
في التاثير لاوجد الفعل واما صرف الارادة وجعلها
متعلقة بالفعل فليس بخلوق الله تعالى حتى يلزم الجبر

الجبر بل هو لذاتها فانها صفة من شانها ترجيح احد
المتساويين بل المرجوح من غير داع ومرجح كما
عرفت في ارادة الله تعالى من انه صفة توجب تخصيص
احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات من
غير احتياج الى مرجح وكما ان صدور الارادة عنه
تعالى بطريق الايجاب لا يوجب الجبر في افعاله كذلك
صدور ارادة العبد من ذاته تعالى لا يوجب كونه
مجبورا في افعاله واعلم ان هذا المقام يستدعي بسطا في
الكلام فنقول وبالله التوفيق ان افعال العباد منها
ما يتعلق بها ارادة الله تعالى بلا توسط اختيار
العبد بمعنى ان الله تعالى يوجدها سواء تعلق بها
ارادة العبد او لا ومنها ما يتعلق بها ارادته تعالى
بتوسط اختياره وارادته بمعنى ان الله تعالى اوجد
في العبد قدرة بها يتمكن من الفعل والترك وارادة
ترجح احدهما فاذا رجحت ارادة العبد احد الطرفين
وتفرع عليه تعلق قدرته وصرف الآلات والجوارح
اليه بمعنى تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان
يخلق الله تعالى في العبد صفة متعلقة بالفعل بحيث
لو كان لها تاثير بالاستقلال لاوجد الفعل ثم

تعلقت ارادة الله تعالى وقدرته بخلق ذلك الفعل عقيب
ذلك اعنى تعلق ارادته وصرف الآلة اليه تعقيبا واثبا
فان قيل ذلك الترجيح المتفرع عليه تعلق القدرة و
صرف الدواعي اما ان يكون مخلوقا لله تعالى فالجبر باق
او فعل العبد فيكون العبد خالقا لبعض افعاله قلت
ذلك الترجيح من مقتضيات الارادة على ما بين في موضعه
من ان الارادة صفة من شانها ترجيح احد المتساويين
فان قيل اذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الارادة
فما فائدة التكليف اذ الارادة تتعلق باحدهما بالضرورة
قلت قد يصير التكليف داعيا لتعلق الارادة بناء
على ان الارادة تابعة للعلم فان علم المكلف ان التكليف
واقع هكذا فهو حسن يصير ذلك داعيا لتعلق صح
ارادته وترجيحه وبصرف القدرة والدواعي اليه فيخلق
الله تعالى الفعل عقيبه عادة وباعتبار ذلك التعلق
اعنى تعلق الارادة المترتبة على الدواعي يصير الفعل
طاعة وعلامة للثواب وبالجملة ان الله تعالى خلق
في العبد علما اجماليا بالافعال الاختيارية قبل
صدورها وعلما بحسنها وقبحها وترتب الثواب
والعقاب عليهما ماخوذا من لسان الشارع
وخلق

وخلق فيها ارادة تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة
متعلقة بالفعل تابعة لتلك الارادة بحيث لو كانت مستقلة
في الايجاد لاوجدها فمنع العلم بالحسن والقبح الداعي الى تعلق الارادة
ان تعلقت ارادته بالقبيح يستحق الذم باعتبار الجبلة والعقاب
بطريق جري العادة وان تعلق بالحسن يستحق المدح والثواب
كذلك ولذا لو فعل قبيحا لم يعلم قبحه لا يستحق الذم والعقاب
ولو تعلق ارادته بالقبيح مع العلم بقبحه وعزم عليه مع العلم
بقبحه يستحق اللوم لقدرة وان لم يخلق بعده فان قيل تلك الارادة
التي من شانها الترجيح حادثة فهي اما بارادة العبد فيلزم التسلسل
واما بارادته تعالى فيكون مجبورا قلت تلك الارادة مخلوقة
له تعالى والعبد مجبور في نفس تلك الصفة وهو لا يستلزم الجبر في
الافعال الصادرة بتوسطها كما ان افعال الباري تعالى فانها
صادرة بتوسط الارادة المستندة الى ذاته بطريق الايجاب
والا لزم حدوثها مع انه مختار فيها اذ لا فرق بين ان يكون
مستندة الى ذاته بطريق الايجاب وبين ان يكون مستندة
الى غيره في عدم كونها بالاختيار والسر فيه ان الارادة المخلوقة
فيه لطف في غيره لم تكن متعلقة بالحسن والقبح هذا محصول ما ذكره
استاذ فريد الكتاب في تحقيق خلق الافعال والله اعلم بحقيقة
الحال قوله وقيل صرف القدرة اه اي وقيل في بيان معنى صرف

القدرة ومغايرته لصرف الارادة ان صرف القدرة
عبارة عن قصد استعمالها وذلك القصد غير صرف
الارادة لانه عبارة عن القصد الذي يحدث عنده القدرة
كما سيجيء في بيان ان الاستطاعة مع الفعل من ان
القدرة صفة يخلق الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل
وانما قلنا بمغايرتهما لان صرف القدرة متأخرة
بالذات عن وجودها لان قصد استعمالها فرع كونها
موجودة ووجود القدرة متأخر بالذات عن قصد الاكتساب
لانه سبب عادي لخلق القدرة والمتقدم غير المتأخر
اذ لو كان عينه يلزم تقدم الشيء على نفسه قوله وكيف
يتأتى لان قصد الاستعمال آه اي ما ذكر صاحب القيل ليس بشيء
اما بيان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلانه
يقتضي ان يوجد القدرة في العبد ولا يكون مستعملا لان
استعماله موقوف على القصد ومتأخر عنه بالزمان لان
قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان على ما تقرر عليه
رأي جمهور المتكلمين فلا يكون القدرة مع الفعل بل
قبله بالزمان لان الفعل مقارن لاستعمال القدرة
المتأخرة بالزمان عن القصد المقارن بوجود القدرة
مع ان مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل

الفعل اعني الاشعري انها مقارنة للفعل بالزمان لا قبله
واما بيان مغايرة القصدين فلان تقدم الشيء
باعتبار ذاته لا ينافي تأخره بحسب وصفه فيجوز ان يكون
القصد من حيث ذاته مقدما على القدرة ومؤخرا عنه
باعتبار وصفه اي بالنظر الى استعمال القدرة فلا يثبت
مغايرة القصدين كما في قولك رماه فقتله فان
الرمي المخصوص باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا
وهو انما يتحقق بعد الموت فيكون الرمي متأخرا عن الموت
باعتبار كونه قتلا مع انه متقدم على الموت باعتبار ذاته
ولذا صح دخول الفاء في قولك رماه فقتله قوله هذا هو
التعقيب الذاتي اي كون الفعل عقيب مجموع صرف القدرة
وصرف الارادة هو التعقيب الذاتي وان كان بالنسبة الى
صرف الارادة تعقيبا زمانيا بل الشيء بالذاتي لان
خلق الفعل لا يتوقف على صرف العبد قدرته وارادته
بحيث يمتنع وجوده بدونه اذ هو من الاسباب
العادية التي ليست سببيتها الا وهمية فكيف
التعقيب قوله والا فالقدرة آه اي وان لم يكن
التعقيب ذاتيا بل زمانيا [redacted] لم يكن القدرة
مع الفعل بل قبله وهو خلاف مذهب الشيخ الاشعري

قوله في لا شركة آه حاصله ان تقرير الشركة بما ذكر يقتضي
ان لا تكون الشركة في مذهب الاستاذ ايضا لعدم انفراد
كل من قدرة الله تعالى وقدرة العبد بمقدور بل مجموعهما
مؤثر في مقدور واحد مع ان مذهبه اقبح شركة من مذهب
المعتزلة لانه يدل على ان قدرته غير كاملة في الايجاد
بل هو ناقصة محتاجة الى الاعانة بخلاف مذهب
المعتزلة فانه لا يدل على النقصان بل على انه لا يقدر
على بعض الامور ولا نقصان في ذلك كما لا نقصان
في عدم قدرته على الممتنعات قوله وليس بشيء اي ما
ذكره ليس بشيء لان كلا من المؤثرين اعني قدرة
الله تعالى وقدرة العبد ينفرد بما له مدخل في التأثير
على انا لا نم انه اقبح شركة من المعتزلة لان تأثير قدرة
العبد في بعض الامور بجعل الله تعالى وخلقه مؤثرة
فيها ليس اقبح من نفي دخل قدرة الله تعالى بالكلية
وجعل العبد خالقا بالاستقلال والقياس على الممتنعات
قياس مع الفارق قوله ولا يجري في ملكه قيل الواو
للحال لا للعطف لجواز ان يكون معطوفا على قوله دخل قدرة
الله تعالى بتقدير المصدرية وهو ادخل في الفهم ونظم المعنى
كما لا يخفى قوله اي عادة وهو ما يدور عليه الفعل وجودا

وجودا وعدما كالنار مع الاحراق والشرط ما يتوقف
عليه تأثير الفاعل عادة لا حقيقة وان لم يكن واثرا معه
كاليبس للاحراق له فان تحقق اليبس لا يستلزم تحقق
الاحراق ثم ما قال الفاضل المحشي ره من انه لا يظهر الفرق
بين كون القدرة علة عادية وبين كونها شرطا للشيء
وهذا عند الشيخ حيث ينفي كون شأن القدرة الحادثة
التأثير فتسميتها علة او شرطا مجاز قوله فلك ان
تقول هذا ما وقع في كلام الآمدي من ان شأن
القدرة الحادثة التأثير وان لم تؤثر بالفعل بوقوع
متعلقاتها بقدرة الله تعالى فتسميتها علة او شرطا
حقيقة ثم ما قال الفاضل المحشي ره من ان كون شأن القدرة
التأثير غير مسلمة عند اصحابنا فلا يحسن ايراده غير
مسلم لانهم انما ينفون التأثير بالفعل لا كون شأنه

مبحث الاستطاعة

التأثير قوله لشيء الوجه الذم في ترك الواجب بمعنى عدم
اتيانها وان لم يكتسب القبيح وهو يصنعه بقدره
فعل بخير بترك القصد اليه وهذا مبني على ما هو الاصح
من ان عدم الفعل ليس متعلق القدرة والارادة
بل هو متعلق عدم القدرة والارادة على ما مر من ان
الاعدام ليست متعلقة بالمشية والقدرة واما عنده

من سر انه مقدور حاصل بصرف الارادة والقدرة اليه
فعنده وجه استحقاق الذم في ترك الواجبات كسب القبيح
لا التضييع فقط وانما فسرنا ترك الواجبات بعدم الاتيان
لان الترك بمعنى كف النفس عنها عند تهيؤ الاسباب
وميلان النفس الى الفعل المنهي حاصل بصرف الارادة
والقدرة كما ان كف النفس عن المنهي عند تهيؤ الاسباب
والميلان الى الفعل الواجب باستحقاق الذم والعقاب
فيه لكسب القبيح بالاتفاق ومما ينبغي ان يعلم ان قول
الشارح فيستحق العقاب يستفاد منه انه قد يستحق الذم
والعقاب بترك قصد الفعل ايضا وانه لا يعاقب
لعفو من الله تعالى او سهو من العبد او نحو ذلك ومعنى
الاستحقاق انه لو عوقب بذلك لكان ملائما للنظر الصحيح
لا انه حق لازم لانه ليس مذهبنا قال بعض الفضلاء
انه لو كان استحقاق الذم والعقاب لاضاعة فعل
قدرة تجبر لكان معاقبا بالقصد فعل الشر لحصول
التضييع مع قصد فعل الشر معفو ما لم يعمل القول
الاصح ان المعفو هو خطور فعل الشر بدون القصد
واما القصد فلا قال في تمهيد المعتزلة ثم اعمال القلوب
من الفكرة والنية هل يحاسب ام لا فقال بعضهم

بعضهم لا يحاسب وبعضهم يحاسب والاصح انه ان
اخطر بباله ولم يعتقد ولم ينو ذلك فانه لا يحاسب
وان كان كفرا لان ذلك الخطرة مما لا يمكن الاحتراز عنه
واما اذا اخطر بباله واعتقد بذلك وثبت عليه فانه
يسأل ويحاسب بقوله تعالى وان تبدوا ما في انفسكم او
تخفوه يحاسبكم به الله وقوله تعالى ان السمع والبصر و
الفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤلا قوله وهو لا
ينافي اي كونه التضييع سبب الذم والعقاب في ترك
الواجبات لا ينافي ان يكون وجه الذم في فعل المنهيات شيء
آخر اعني صرف القدرة اليه على ما سيجيء في قوله وصحة
التكليف بعدمه آه حيث قال الا انه صرف قدرته الى الكفر
وباختياره ضيع آه وانما قلنا انه لا ينافي ذلك لان
ترك الواجب وان كان من المنهيات الا انه من امر وجودي
فيجوز ان يكون وجه الذم والعقاب فيه مغايرا لما في
فعلها قوله هذا الكلام الزامي آه اي هذا الدليل على وجوب
مقارنته دليل الزامي مبني على مذهب الخصم القائل
بتأثير القدرة فما حاصل الدليل انه لو كانت الاستطاعة
سابقة على الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة
لكن وقوعه بدونها محال عندكم لانه يستلزم تخلف الاثر

عن المؤثر والا اى وان لم يكن الزاميا بل تحقيقيا مبنيا
على مذهب اهل الحق لا يفيد وجوب المقارنة لان استحالة
وقوع الفعل بدون الاستطاعة مم اذ لا دخل للاستطاعة
في وجود الفعل بدونها قيل فيه انه قد عرفت آنفا ان
الاستطاعة عندهم اما علة عادية او شرط عادي له
وعلى التقديرين تستحيل وجوده بدونها عادة اقول
ان كان المدعى ان الاستطاعة يجب ان تكون مع
الفعل ولا يجوز تقدمها اصلا فلا بد ان يجعل الكلام
الزاميا اذ لو جعل تحقيقيا فهو انما يدل على انه يلزم
خلاف جري العادة وهو لا يستلزم امتناع تقدمها
مطلقا وان كان المدعى ان الاستطاعة تكون مع
الفعل بطريق جري العادة فلا حاجة الى جعله الزاميا
ولعل المحشي حمله على الاول بناء على رعاية قول الشارح
واذا كان الاستطاعة عرضا وجب ان تكون مقارنة
بالفعل قوله فلا نقض لقدرة الله تعالى آه اى حين
اذا كانت مقارنة القدرة الحادثة مبنية على امتناع
بقاء الاعراض لا يرد النقض بقدرة الله تعالى و
تقرير النقض انه لو كانت القدرة مع الفعل لا قبله
لزوم حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره اذ لو

اذا فرض كون القدرة مع الفعل فيلزم من حدوث
مقدوره حدوث قدرته ومن قدرته قدم مقدوره
وكلاهما باطل بل قدرته ازلية اجماعا ومتعلقة في الازل
بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل
حدوثه ولو كانت ممتنعة في القدرة الحادثة لكانت
ممتنعة في القدرة القديمة ايضا كذا في شرح المواقف
وحاصل الدفع ان القدرة الحادثة غير باقية لانها من
الاعراض وهي ممتنعة البقاء والا لزم قيام المعنى بالمعنى
على ما مر فلو كانت قبل الفعل يلزم وقوع الفعل بلا
استطاعة بخلاف القدرة القديمة فانها باقية ازلا
وابدا فلا يلزم من تقدمه على وجود المقدور محذور قوله
ليست من قبيل الاعراض آه لان العرض عبارة عن
ممكن يكون تحيزه تابعا لتحيز الشيء الآخر والصفات ليست
كذلك قوله حاصله انه ليس نفي وجود المثل آه يعني حاصل
الجواب ان مدعى الشيخ الاشعري ان القدرة مقارنة للفعل
سواء سبقها مثل او لا وليس نفي وجود مثل السابق
والخلاف في دعوات حتى يرد ان دليله انما يدل على وجود المقارنة
لا ان يوجد قبل الفعل لجواز ان يكون باقية متجددة بتجدد
الامثال على ما هو مذهبه في جميع الاعراض فلو كون قبل

الفعل مع مقارنته بتجدد الامثال فلا يلزم وقوع الفعل
بلا استطاعة قوله وفيه بحث آه حاصله ان نفي المثل
السابق واخل في دعواه لان مذهبه ان لا قدرة قبل
الفعل ومذهب المعتزلة جوازها قبله حيث قالوا انه
لا بد للقدرة من مثل سابق على حصول الفعل والا
لزم تكليف العاجز على ما ستعرفه فالنزاع بين الفريقين
في ان القدرة قبل الفعل او لا قال في المواقف قال الشيخ
الاشعري واصحابه القدرة حادثة مع الفعل ولا توجد
قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل فمنهم من قال ببقائها
حال الفعل ومنهم من نفاه وبهذا ظهر ركاكة قوله لانه
لا بد من مثل سابق والاولى ان يقول لا بد من قدرة
سابقة لان وجود المثل انما هو عند بعض المعتزلة
القائلين بان القدرة باقية حال الفعل بتجدد الامثال
واما من نفى بقائها حال الفعل ولا يقول ببقاء الاعراض
فليس عنده مثل سابق بل نفس القدرة التي يعتمد عليها
التكليف كما لا يخفى قوله يرد عليه انه يجوز آه حاصله
انه انما يلزم قيام العرض بالعرض لو كان الامر الحادث
فيها في الحالة الثانية امرا موجودا حقيقيا يكون عرضا فانه
قسم الموجود الممكن اما اذا كان امرا اعتبره العقل من

من غير ان يكون له تحقق في الخارج زائد على نفس القدرة
كالرسوخ فان الكيفية النفسانية من حيث استحكامها
في موضعها ولو بتعاقب الافراد والامثال تسمى راسخة
وليس الرسوخ امرا زائدا عليها في الخارج كما لا يخفى
قال بعض الافاضل هذا البحث مندرج في الذي ذكره
الشارح بقوله وفيه نظر لان حاصل قوله لانه يجوز ان
يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط آه انه لا يلزم
من عدم حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل
في الحالة الثانية وامتناعه في الاولى بحكمها لجواز
وجود شرط في الحالة الثانية من حدوث وصف ما
اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض
بالعرض او غير ذلك من الامور المناسبة اقول ان
قول الشارح لو مع القدرة التي هي صفة للقادر في الحالتين
على السواء لنا فيما ذكر لان القدرة الراسخة حادثة
في الحالة الثانية ليست مساوية للقدرة الحادثة في الحالة
الاولى لعدم كونها راسخة فالظاهر ان الشارح اراد انه
يجوز ان يكون حادث في الحالة الثانية امور خارجية
يكون شروطا للتأثير فلا يلزم قيام العرض بالعرض
فتأمل قوله وهو الامام الرازي آه قال في المواقف قال

فقال
الامام الرازی القدرة تطلق علی مجرد القوة التی هی مبدأ الا
المختلفة ولا اشكال ان نسبتها الی الضدين سواء وهی
قبل الفعل وتطلق علی القوة المستجمعة بشرائط التأثير
ورفع موانعها ولا اشكال انها لا تتعلق بالضدين بل
هی بالنسبة الی كل مقدور وغيرها بالنسبة الی الآخر لاختلاف
الشرائط وهی مع الفعل ولعل الشيخ الاشعری اراد رحمه الله
بالقدرة القدرة المستجمعة بشرائط التأثير والمعتزلة
ارادوا مجرد القوة فلا نزاع قوله الا ان الشيخ لما لم
يقل بتأثيره آه دفع لما اورد علی ما قال الامام الرازی
من ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف
يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لجميع
شرائط التأثير وحاصل الدفع ان المراد بالتأثير ما
يعم الكسب بان تكون القدرة المستجمعة لجميع الشرائط
حصول الفعل سواء كانت مؤثرة او مقارنة عادة
فيطابق مذهب الشيخ وصار الحاصل ان القدرة
مع جميع الجهات التی يحصل الفعل بها ای بسببها كما
هو رأی المعتزلة او معها ای مقارنا لها كما هو رأی
الشيخ مقارنة للفعل غير سابقة عليه وبدون تلك
الجهات سابقة عليه قوله وفی كلام الآمدی ای وقع

وقع فی كلام الآمدی ان القدرة الحادثة من شأنها
التأثير وانما لم تؤثر بالفعل لان متعلقها وقعت
بقدرة الله تعالی حتی لو لم يسبقها قدرته تعالی لكانت كافية
فی التأثير وح لا اشكال فی صحة ما ذكره الامام ولا
حاجة الی تعميم التأثير لما يعم الكسب كما لا يخفی قوله
بمعنی تبعيتها فی التحيز انما فسر القيام بهذا لان القائل
بامتناع العرض بالعرض انما نفی بهذا المعنی فمن
قال الاولی ان يقال بمعنی اختصاص الناعت او التبعية
فی التحيز لم يأت بشیء قوله والا فليس بشیء آه ای و
ان لم يمتنع قيامهما معا بالمحل بل جاز قيامهما معا
بالمحل فليس جعل احدهما وصفا للآخر بان يقال ح
السواد باق اولی من العكس بان يقال البقاء اسود قوله
وجه الصعوبة آه حاصله انه يجوز ان يكون بين الامرين
القائمين بمحل خصوصية ذاتية بها يصير احدهما
صفة للآخر دون العكس وانما لم يذكر وجه صعوبة
المتقدمين الاولين لانه قد مر ذكرهما فی الشرح قوله
يعنی للمكلف وصفا اضافيا يعنی حاصل جواب الشيخ
ان للمكلف وصفا بحال متعلقه وهو اسبابه وآلاته
السالمة يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال علی الاضافة وهو

كونه وصفا بحال متعلقه ضمنا وهي الاستطاعة وعبر عنه
بلفظ مفصل وال على الاضافة صريحا وهي سلامة الاسباب
والآلات **قوله** واما كون الاستطاعة وصفا ذاتيا ثم نفي
واما توجيه جواب الشارح بان السلامة مطلقا وان لم
يكن وصفا له لكن المراد سلامة اسبابه فهي وصف
ذاتي للمكلف كما ان الاستطاعة وصف ذاتي لان المكلف
كما يتصف بالاستطاعة كذلك يتصف بذلك حيث يقال
ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها بها فيرد عليه ان كون
الاستطاعة وصفا ذاتيا مح والالم يصح تفسيرها بسلامة
اسبابه لانه وصف له باعتبار متعلقه ولا يصح تفسير
الوصف الذاتي بالاضافي وان قولنا ذو سلامة اسباب
انما يفيد صحة حملها على المكلف لا كونها وصفا ذاتيا له حتى
يفيد صحة تفسير الاستطاعة بذلك هذا ما سنح بخاطري
الكليل وذهني العليل وبعض من تصدى بحل هذا
الكتاب جعل قوله واما كون الاستطاعة وصفا ذاتيا
ثم والالم يصح تفسيرها بسلامة اسباب داخلا في تقرير الجواب
وقال يعني ان الاستطاعة والسلامة كلاهما وصفان
اضافيان لا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل ولا
نم ان الاستطاعة وصف ذاتي والالم يصح تفسيرها بسلامة

بسلامة الاسباب وجعل قوله وقولنا ذو سلامة الاسباب
انما يفيد آه جواب سؤال وهو ان يقال لا نم انه لا يصح
تفسيرها بسلامة الاسباب لان سلامة الاسباب ايضا
وصف ذاتي له حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها
بذلك وحاصل الجواب ان قولنا ذو سلامة اسباب
انما يفيد صحة الحمل لا كونها صفة ذاتية له حتى يفيد صحة
التفسير ولا يخفى ما فيه اما اولا فلانه يصير قوله والا
لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه مصادرة وان امكن
دفعه بالتكلف واما ثانيا فلان قوله وقولنا ذو سلامة
اسباب آه يصير كلاما على السند الغير المساوي وهو
خارج عن قانون المناظرة على ان منع المذكور لا تفسيرها
لان فيه تسليم صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب
فلا حاجة الى دفعه واما ثالثا فلان اسلوب الكلام
يابى عن ذلك كما لا يخفى على من له ذوق سليم وطبع مستقيم
قوله والاقرب ما افاده بعض الافاضل آه اراد به السيد
الشريف وحاصل التاويل ان القوم وان فسروا
الاستطاعة بسلامة الاسباب الا انهم تسامحوا في ذلك
اذ لم يقصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه اعني كونه
بحيث سلمت اسبابه واعتمدوا على ظهور ان الاستطاعة

صفة للمكلف والسلامة ليست صفة فلا بد ان يقصد
بما ذكروا في تعريفها معنى هو صفة المكلف اعني كونه بحيث
سلمت اسبابه ودلالة سلامة الاسباب عليها او صحة
وكذلك الكلام في كل وصف للشيء بحال متعلقة مثل قولنا
الدلالة فهم المعنى من اللفظ وزيد قائم ابوه وبحق
مطابقة الواقع اياه وهذا خلاصة ما ذكره السيد الشريف
في حاشية شرح التلخيص وقد سبق مثله في قوله مطابقة
الواقع اياه فتذكر **قوله** تحرير المقام آه اي تحرير محل
النزاع على ما هو رأي المحققين والا فقد حكى عن امام
الحرمين والامام الرازي جواز التكليف بالمحال بل
الوقوع مستدلين بما ذكره المحشي بقوله وقد تق
ان ابا لهب قد كلف آه وقد نسب ذلك الى الشيخ الاشعري
ولم يثبت صريحه وذلك لاصلين الاول انه لا تأثير لقدرة
العبد في افعاله فهي مخلوقة الله تعالى ابتداء والثاني
ان القدرة مع الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل فلا يكون
حين الاستطاعة والقدرة وليس بشيء لانه يستلزم
ذلك ان تكون (اي التكليف) جميع التكاليف عنده تكليفا بما لا يطاق
على ما سنذكره المحشي ولانه لا معنى لتأثير العبد في فعله
الا القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب

عقيب قصده والتكليف انما يعتمد على سلامة الاسباب
لا على القدرة المقارنة **قوله** ما يمتنع في نفسه كاعدام
القديم وقلب الحقائق **قوله** ولا يمكن من العبد اما
بان لا يكون من جنس ما يتعلق القدرة الحادثة كخلق
الجواهر او يكون لكن من نوع او صنف لا يتعلق به التكليف
كحمل الجبل والطيران الى السماء **قوله** لكن تعلق بعدمه
علمه آه فان ما علم الله تعالى واراد عدمه امتنع وقوعه
وان كان ممكنا في نفسه فامتنع بذلك تعلق القدرة
الحادثة **قوله** والاول لا يجوز آه اي بالممتنع الذاتي
لا يجوز ولا يقع اتفاقا من المحققين من اصحابنا
وانما قلنا من المحققين من اصحابنا بناء على تجويز
الامامين على ما مر واستدلوا على ذلك بانه لو صح
التكليف بالمستحيل لكان يستدعي الحصول اذ لا معنى
للتكليف الا الطلب واستدعاء الحصول واللازم باطل
لان طلبه فرع تصور وقوعه ولا تصور وقوعه اذ
لو تصور يتصور مثبتا ويلزم منه تصور الامر على خلاف
ماهيته لان ماهيته تنافي ثبوته والا لم يكن ممتنعا لذاته
ونوقض بتصور الاربعة بانه ليس بزوج لانه تصور
على خلاف ماهيته لان كل ما ليس بزوج ليس باربعة

وتحقيق هذا الكلام في شرح المختصر العضدي قوله والثانية
لا يقع اتفاقا آه بشهادة الآيات والاستقراء قوله
ويجوز عندنا آه لجواز ان يخلق الله فيه قدرته على ذلك
الفعل على خلاف العادة فان قيل فيجوز تكليف الجماد
وليس كذلك قلت فرق بينهما لان الجماد ليس محلا
للتكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد قوله والثالثة
يجوز ويقع آه فان من مات على كفره ومن اخبر الله تعالى
بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا ولو لم يقع التكليف
لم يعد عاصيا قوله فهذا التوجيه آه يعني ان قولنا
التكليف بما تعلق علمه وارادته بعدمه واقع توجيه
ما قيل ان تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري
وليس مراده ان التكليف بالممتنع لذاته وما لا
يمكن من العبد واقع عنده كيف وهو منفي بالقاطع
لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وشهادة
الاستقراء قوله ومن لا يقول به لا يعدها آه دفع
لما يتوهم من انه اذا كان مراد الاشعري ما ذكر فلا
معنى للخلاف فيه فان وقوع مثل هذا التكليف
متفق عليه وحاصله ان من لا يقول بوقوع تكليف
ما لا يطاق لا يعد هذه المرتبة اى الثالثة من مراتب

مراتب ما لا يطاق نظرا الى انه ممكن في نفسه من العبد
قوله وقد يوجه ايضا اى قد يوجه ما قيل ان القدرة
غير مؤثرة في الفعل عند الشيخ وغير سابقة عليه والتكليف
قبله فيكون التكليف بما لا يطاق بهذا الاعتبار قوله
اى بما يمكن في نفسه آه يعني ان المراد بقوله ما ليس في
الوسع المرتبة الوسطى بقرينة قوله انما النزاع في الجواز
فان النزاع انما هو في جوازه اذ التكليف في المرتبة الاولى
لا يجوز اتفاقا وبالثالثة جائز وواقع اتفاقا قوله و
لك ان تاخذهما آه اى لك ان تاخذ كلا القولين على
الاطلاق ولا تقيدهما بالمرتبة الوسطى ولا يلزم منه
ان يكون الحكم بعدم الوقوع وبالنزاع في الجواز في جميع مراتبه
لان الاطلاق لا يستلزم العموم وشمول جميع الافراد
ولان المطلق موضوع للحصة من الحقيقة محتمل الحصص
كثيرة من غير تعيين ولا شمول الا ترى ان من
قال اطعم رجلا واكس رجلا لا يستلزم الامر باطعام
جميع الرجال واكسائهم فكذلك الحكم بعدم وقوع تكليف
ما لا يطاق وبالنزاع في جوازه لا يستلزم ان يكون في
جميع مراتبه والمحشي المدقق جعل الضمير في قوله ولك ان
تاخذهما الى الامكانين وقال ولك ان لا تقيد الامكانين

اى قوله بعدم التكليف بما ليس في الوسع [illegible]
وقوله انما النزاع في جوازه [illegible]

اعني ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه لقوله
في نفسه وهو لا يستلزم شمول الممتنع لانه خارج من
قوله ما يمكن وكذلك لا يستلزم شمول ما يمكن من
العبد لانه خارج بقرينة قوله انما النزاع ولا يخفى انه لغو
من الكلام لا مدخل له في المقصد اصلا **قوله** وقد ثبت ان
ابا لهب آه يعني ان ابا لهب كلف بالايمان والايمان
عبارة عن تصديق النبي عم بجميع ما علم مجيئه به من
عند الله ومن جملة ما علم مجيئه به ان ابا لهب لا يؤمن
ولا يصدق فيما اتى به فقد كلف بان يؤمن به في ان لا
يؤمن به وان يصدقه في ان لا يصدقه وانه محال لان
اذعان الشخص بامر علم في باطنه خلافه وكذلك الامر مستحيل
قطعا يعني ان الشخص اذا كان مصدقا كان عالما
بتصديقه علما ضروريا فلا يمكن ح التصديق بعدم
التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل
يكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه في الاخبار بان لا يصدقه
فح وقع التكليف بالمرتبة الاولى اعني الممتنع لذاته
فضلا عن جوازه **قوله** وفيه بحث لانه يجوز آه يعني انه
انما يجد في نفسه خلافه لو كان له علم بالتصديق الذي
حصل له ويجوز ان لا يخلق الله تعالى فيه العلم بالعلم فلا

فلا يجد في نفسه خلافه فنجوز ان يذعن لعدم التصديق
لعدم العلم له بتصديقه مع حصوله فلا يكون التكليف
بالممتنع لذاته نعم ان خلق العلم بالعلم ضروري لا يتخلف
عنه عادة فهو ممتنع عادي فيكون من المرتبة الوسطى
وفيه انه يلزم ان يقع التكليف بالمرتبة الوسطى مع انه ذكر
فيما قبل انه لا يقع التكليف آه اتفاقا وايضا ان هذا الجواب
انما يتم لو بين استحالته ان يصدقه في ان لا يصدقه
بان اذعان ما وجد في نفسه خلافه مستحيل اما لو بين
بان تصديقه في الاخبار بانه لا يصدقه في شيء مما جاء
به يستلزم عدم تصديقه في ذلك الاخبار ايضا ضرورة
انه شيء مما جاء به وما يكون وجوده مستلزما لعدمه يكون
محالا فلا يتم كما لا يخفى وهذا التقرير اختيار الشارح في جواب
العضد ويمكن الجواب على هذا التقرير بان الايمان عبارة
عن التصديق بجميع ما علم مجيئه به فمعنى لا يؤمن به
رفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي فلا ينافيه التصديق في
هذا الاخبار تامل في قوله والذي يحسم مادة الشبهة
اشارة الى ما ذكرنا من المنافاة **قوله** والذي يحسم مادة
الشبهة هذا الجواب اختاره السيد الشريف في المواقف وحاصله
ان الايمان الاجمالي في حقه غير مستلزم للمحال انما المحال هو

التفصيلي ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلي فالتصديق بانه
لا يؤمن المستلزم للمحال انما يكلف به اذا علمه ووصل اليه
بخصوصه وههنا لم وعلم الله واخباره للرسول بناء ولكن
فهو كقوله تعالى لنوح عليه السلام لن يؤمن من قومك
الا من قد آمن الآية ولا يخفى ان هذا الجواب انما يدفع
الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز لان وصول ذلك
الاخبار اليه ممكن والمعلق بالممكن ممكن **قوله** او فيه
اختلاف الايمان بحسب اختلاف الاشخاص وهو مستبعد
لان الايمان حقيقة واحدة لا تتصور اختلافها بحسب
الاشخاص **قوله** لو صح هذا التقرير آه ما ذكره الشارح بقوله
وحلها نقض تفصيلي منع الملازمة وما ذكره المحشي هو
نقض اجمالي وحاصله ان دليلكم بجميع مقدماته باطل
لانه قد يتخلف عنه الحكم في مادة مثل ابي لهب حيث
وقع التكليف بالايمان فضلا عن الجواز مع جريان
الدليل فيه بان يق انه لو كان جائزا لما لزم من
فرض وقوعه مح لكنه يلزم لانه يستلزم الكذب في
كلام الله تعالى حيث اخبر عنه بانه لا يؤمن **قوله** مع
انا نعلم بالضرورة الوجدانية آه دفع لما يتوهم من ان
المدعى ان لا شيء من المتولدات بمكسوب العبد

العبد والدليل انما ينتهض على المتولدات الغير القايمة
بمحل القدرة واما المتولدات القايمة بمحلها فلا كالعلم
الحاصل بعد النظر القايم بمحله والالم الحاصل من ضرب
الشخص لنفسه ونحو ذلك وحاصل الدفع انا نعلم بالضرورة
ان حالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة فينا كحالنا
بالنسبة الى المتولدات الحاصلة في غيرنا في ان ليس شيء
منهما مقدورا لنا ولا نتمكن من عدم حصولهما
فعلم انه لا اكتساب في جميع المتولدات **قوله** يرد عليه ان
عدم تمكن العبد آه حاصله انه ان اريد بعدم التمكن
من عدم حصولها عدمها قبل مباشرة ما يوجب
حصولها فهو ممنوع وان اريد عدمها بعد مباشرة ما
يوجب حصولها فمسلم لكن عدم التمكن بعد مباشرة
السبب لا ينافي كونه مكتسبا للعبد الا ترى ان فعل
المباشرة لا يمكن تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله
اعني صرف الارادة والقدرة مع ان العبد مختار فيه فكذا
في المتولدات قال الفاضل المحشي هو ممكن ان يق ان
كلام الشارح مبني على افعال المباشرة الممتدة زمانا
والمتولدات الممتدة زمانا وحاصله انك اذا ضربت
انسانا حصل فيه الم ممتد زمانا فانك لا تقدر على

دفع الامتداد وهذا الالم في ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت
ضربا ممتدا فانك اذا اردت ترك مباشرة هذا الضرب الممتد
فانك قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك ان لا كسب
للعبد في المتولدات الممتدة زمانا اذ هي ليست قائمة بمحل
القدرة ولذا لا يتمكن العبد من ترك الامتداد وكما عرفت
بخلاف الافعال الاختيارية الممتدة زمانا فانها قائمة
بمحل القدرة مع ان العبد يتمكن من تركها متى شاء
وقس على هذه المتولدات الغير الممتدة اذ لا قائل بالفصل
اقول ما ذكره كلام اوهن من نسج العنكبوت لان
تمكن ترك امتداد المتولدات الممتدة متحقق حين مباشرة
اسبابها مثلا حين مباشرة الضرب لنا لا نتمكن من
ان نضرب ضربا شديدا فيحصل الالم ممتدا او ضعيفا
فيحصل غير ممتد وبعد المباشرة غير متحقق في افعال
المباشرة ايضا فان بعد تحقق الضرب لا يقدر على
مباشرة ممتد وعلى تقدير التسليم فعدم القدرة على الامتداد
لا يدل على ان لا يكون نفس المتولدات مكسوبا و
مقدورا النابل لا ابدله من دليل **قوله** ولو لم يقتل
لجاز ان يموت آه اذ على تقدير عدم القتل لا قطع
بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا بالحيوة

بالحيوة **قوله** من غير قطع بامتداد العمر على ما ذهب اليه
جمهور المعتزلة من انه لو لم يقتل لعاش الى امد هو
اجله ولا قطع بالموت بدل القتل على ما ذهب اليه ابو الهذيل
منهم فانه قال لو لم يقتل لمات بدل القتل وتمسك بانه لو
لم يمت لكان القاتل قاطعا الاجل قدرة الله تع في علمه
وهو مح والجواب ان عدم القتل انما تصور على تقدير علم
الله تع بانه لا يقتل ومع لا تثبت مح كذا في شرح المقاصد
قوله اي لم يوصله آه يعني انه تع لما اقدر القاتل على
قتله فقد قطع عليه الاجل ولم يوصله الى اجله فمعنى القاطع
في لم يوصل راجع الى الله تع لا الى القاتل على ما زعم الفاضل
المحشي وحينئذ يرد عليه ما قاله من ان التفسير بقوله لم يوصله
مبني على ان يكون عبارة الشرح وهكذا ان القاتل قد
قطع عليه الاجل لكن الواقع في اكثر النسخ الله تع قد
قطع عليه وح لا يوافق **قوله** فهم اي المعتزلة والمراد
اكثرهم لما عرفت من خلاف ابي الهذيل فيه **قوله** حاصل
النزاع ان المراد بالاجل المضاف آه والمقصود من هذا
التحرير بيان الفرق بين مذهب جمهور المعتزلة واهل
السنة ودفع ما توهم اذ كان الاجل زمان بطلان
الحيوة في علمه تع لكان المقتول ميتا باجله قطعا و

ان قيد بطلان الحيوة بان لا ترتب على فعل من
العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان
الخلاف لفظيا على ما سراه الاستاذ وكثير من المحققين
وتقرير الجواب ان المراد باجله المضاف زمان بطلان
حيوته بحيث لا مخلص عنه ولا تقدم ولا تأخر على
ما اشار اليه قوله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة
ولا يستقدمون ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق
ذلك في حق المقتول ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات
وان لم يقتل يعيش كذا قرر السؤال والجواب في شرح
المقاصد ولعله جواب باختيار ان المراد زمان بطلان
الحيوة في علم الله تعالى لكنه لا مطلقا بل ما علمه وقدره
بطريق القطع وح يصلح محلا للخلاف لانه لا يلزم من
عدم تحقق ذلك في المقتول تخلف العلم عن المعلوم
لجواز ان يعلم بتقدم موته بالقتل مع تأخر الاجل
الذي لا يمكن تخلفه عنه قوله قلت قوله لا يستقدمون
آه يعني ان قوله لا يستقدمون معطوف على قوله
اذا جاء اجلهم لا على الجزاء فمعنى الآية لكل امة اجل
فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون عنه ولكل امة اجل لا
يستقدمون عليه هذا هو المشهور ولا يخفى ان فائدة

فائدة تقييد قوله لا يستأخرون فقط بالشرط غير ظ
وان صح مع ان المتبادر الى الفهم السليم الى كونه معطوفا
على يستأخرون قال بعض المحققين ان قوله لا يستقدمون
عطف على قوله لا يستأخرون وانه سبحانه وتعالى
نبه بذلك على ان عند مجيء الاجل كما يمتنع التقدم عليه
بالقصر مدة هي الساعة كذلك يمتنع التأخر عنه و
ان كان الثاني ممكنا عقلا وذلك لان خلاف ما قدره
الله تعالى وعلمه مح وبجمع بينهما فيما ذكره كالجمع بين
من تسوف التوبة ثم تاب عند حضور الموت و
من مات على الكفر في نفي التوبة عنهما في قوله تعالى
وليست التوبة للذين يعملون السيئات الآية
ولعل هذا مراد ما ذكر في حواشي شرح التلخيص انه عطف
على الجزاء بناء على ان يكون معنى قوله لا يستأخرون
ولا يستقدمون لا يستطيعون تغيره على نمط قوله
تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ومن
هذا الباب قولهم كلمة فما زاد على سودا او لا بيضا فلا
مزيد عليه ما قال الفاضل الجلبي وانت خبير بان هذا
المعنى حاصل بذكر الجزاء بدون ذكر قوله لا يستقدمون
والحق انه معطوف على مجموع الشرط والجزاء على ما هو

المشهور **قوله** قالوا المسئلة بديهية آه اى ان المعتزلة
ادعوا الضرورة فى هذه المسئلة وقالوا الاستشهادات
المذكورة فى بيانها تنبيهات فاطلاق الشارح لفظ الحجة على
تنبيهات حيث قال احتجت بطريق الاستعارة لكونها
فى صورة الحجة ويمكن ان تحقق فيه اشارة الى فساد زعمهم فى
ادعاء الضرورة وما ذكره الفاضل المحشى رح من ان من
ادعى الضرورة من المعتزلة هو ابو الحسين ومن تابعه
وان الجمهور كانوا يقولون بان المسئلة استدلالية و
ما ذكره الشارح بقوله واحتجت آه مبنى على مذهب الجمهور
من المعتزلة فلا حاجة الى ان يجعل لفظ الاحتجاج مجازا
عن التنبيه فليس بشئ لان المعتزلة قاطبة ادعوا
الضرورة فى تولد موت المقتول من فعل القاتل بل
سائر المتولدات قال فى شرح المواقف قالوا انه لولم
يقتل لعاش الى امد هو اجله وادعوا فيه اى فى تولده
من فعل القاتل وبقائه لولا القتل الضرورة كما ادعوا
فى سائر المتولدات انتهى كلامه والخلاف الذى نقله عن
ابى الحسين وغيره من المعتزلة انما هو فى كونها مستندة
الى العباد ولا فى كونها متولدات من افعالهم فابو الحسين
يدعى الضرورة فى كونها فعل العبد وجمهور المعتزلة يستدلون

يستدلون عليه وثمامة بن الاشرس يقول انها حوادث
لا محدث لها والنظام ان كلها من فعل الله لا بمعنى الفعل
الى غير ذلك من الاختلاف المذكور فيما بينهم على ما ذكره
السيد الشريف فى شرح المواقف **قوله** يرد عليه انه لا
يوافق آه يعنى ان المعلوم من تحرير محل النزاع ان
الاجل وهو الزمان الذى يبطل فيه الحيوة من غير
تقدم وتأخر زمان واحد لا يتصور فيه تعدد والاختلاف
انما هو فى تحققه فى المقتول وهذا الجواب يدل على تعدد
الاجل احدهما اربعين والآخر سبعين قيل الجواب
يحصل الجواب انه تعالى قدر عمره اربعين على تقدير و
سبعين على تقدير آخر حتى يلزم تعدد الاجل بل يحصله
انه قدره سبعين بحيث لا يتصور التقدم عليه و
التأخر عنه لعلمه بان طاعته تصير سببا للثلثين
فتصير مع اربعين مستحقة من غير الطاعة سبعين
قوله او المراد الزيادة بحسب الخير والبركة آه يعنى ان المراد
بان الطاعة تزيد فى العمر انها تزيد فيما هو المقصود
الاهم من العمر وهو اكتساب الكمالات والخيرات والبركات
التى تستكمل بها النفوس الانسانية فتفوز بالسعادة
الابدية **قوله** فانه خالف المعتزلة السابقة آه فى جعل

بخلاف ان الاجل في الحيوان الزمان الذي علم الله تعالى
ان يموت فيه وللناس اجل واحد عند غير الكعبي الا
انه لا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم
عند المعتزلة وقال الكعبي انه متعدد واحدهما القتل و
الثاني الموت والمقتول ليس بميت عنده بناء على ان القتل
فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى اي مفعوله
واثر صنعه قوله فيتناوله ضرورة الاكل بالتناول والتناول
المشروب ايضا قوله وقد يفسر آه اي وقد يفسر الرزق
بما ساقه الله الى الحيوان فانتفع به سواء كان حلالا
او حراما من المطعوم والمشروب والملبوس او غير ذلك
وهذا هو التعريف المعول عليه عند الاشاعرة قوله فعلى
هذا اي فعلى هذا التعريف يلزم ان يكون العواري رزقا
لانه مما ساقه الله تعالى فانتفع به وفي جعلها رزقا
بعد فانه لا يقال للمعارية في العرف انه مرزوق ويلزم ان
ما اكل شخص رزق غيره لانه يجوز ان ينتفع به احد
من غير جهة الاكل وينتفع به الآخر بالاكل قوله و
يوافقه آه اي يوافق هذا التعريف قوله تعالى ومما رزقناهم
ينفقون فانه يجوز ان يكون الانتفاع به من جهة
الانفاق على الغير بخلاف التعريف الاول فانه لا يوافقه

يوافقه لان ما يتناوله لا يمكن انفاقه على الغير قوله
وقد يقع اي قد يقع على تقدير تفسير الرزق بالمعنى الاول قوله
ان اطلاق الرزق على المنفق مجاز لكونه بصدده قوله
والا لخلا اي ان لم يكن المراد المجعول ملكا بمعنى الاذن
في التصرف الشرعي لخلا تعريف الرزق عن معنى الاضافة
الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم ايضا
كما سيجي في الشرح حيث قال ومبنى هذا الاختلاف آه قوله
نعم يندفع بملاحظة الحيثية الى حين اذا كان المراد ما
ذكر فيندفع بملاحظة الحيثية ان المملوك ما اكله المالك من
حيث انه مملوك بان يكون ماذونا في اكله ما اورد من
انه ينتقض التعريف بخمر المسلم وخنزيره اذا اكلهما مع
حرمتهما فانهما مملوكان له عند ابي حنيفة ره فيصدق
عليهما اذا اكلهما انهما مملوكان اكلهما المالك مع
كونهما حرامين وانما قلنا يندفع لانهما من حيث
الاكل ليسا مملوكين له قوله وفي بعض الكتب آه
قيل في شرح نظم الاوحد ان الحرام ليس بملك عند
المعتزلة مع اندفاع النقض بالخمر والخنزير لعدم كونهما
مملوكين قوله مع ان ظاهر قوله تعالى وما من دابة
الآية وانما قال ذلك اذ يجوز ان يقع المراد كل دابة

مرزوقا وتوق الحكم على الكل على سبيل التغليب لكنه خلاف
الظ **قوله** يقتضي ان يكون كل دابة مرزوقة مع ان الدواب
لا يتصور في حقها ملك وكذا يخرج رزق العبيد والاماء
اذ لا ملك لهم قال المحشي المدقق واعلم ان قولهم ما لا يمنع
من الانتفاع به ان كان المراد بلفظ ما الملك او ما ينتفع
ذا العقل يرد ما اورد الدواب عليه ايضا فلا تخصيص بالاول
ح والا فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب
لا يتصور في حقها حل ولا حرمة على ما في المواقف فقوله
معنى قوله وذلك لا يكون الا حلالا ان ذلك لا يكون
بالنسبة الى المكلف الا حلالا بقرينة ان النزاع في رزق
العبد لا في مطلق الرزق الشامل لرزق الدواب ايضا
فح يكون ما لا يمنع من الانتفاع به بالنسبة الى العبد
مقصورا على الحلال لا مطلقا فلا يلزم خروج رزق
الدواب عن تعريف الثاني **قوله** اجيب عنه بانه آه
اي اجيب عن هذا الاعتراض بحيث يندفع عن
التعريف الثاني بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح
ولم يمنعه عن الانتفاع الا انه اعرض عنهما واشتغل
باكل الحرام بسوء اختياره واما النقض عن
التعريف الاول فغير مندفع حيث اعتبر واقعية الاكل

الاكل **قوله** على انه منقوض بمن مات ولم ياكل آه اي على
ما ذكرتم من انه يلزم ان لا يكون من اكل الحرام مرزوقا
وهو بط لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها
منقوض بمن مات ولم ياكل شيئا لا حلالا ولا حراما
فانه يلزم ان لا يكون مرزوقا وهو بط بالآية المذكورة
فما هو جوابكم عن هذه المادة فهو جوابنا عن تلك
المادة فان قالوا الانتفاع موجود مثل ذلك الشخص فانه
قد انتفع بدم الحيض والحيوة والقوى الحيوانية فكذلك
نقول في مادة من اكل الحرام وهذا النقض انما
يرد لو اثبت بطلان كون من اكل الحرام طول عمره غير
مرزوق بالآية المذكورة على ما في شرح المقاصد واما
اذا اثبت بكونه خلاف الاجماع قبل ظهور المعتزلة على
ما في المواقف فلا يرد كما لا يخفى **قوله** وايضا فيه فوات
مقابلة آه اذ لا مقابلة بين بيان طريق الحق وبين
وجدان العبد ضالا وتسمية ضالا وهو ظ مع ان
المفهوم من الآيات والمعلوم من المحاورات وجود
المقابلة بينهما **قوله** وكذا قوله تعالى واما ثمود فهديناهم الآية لامتناع حمله على الحقيقة اذ لا معنى
لاستحباب العمى على الهدى بعد خلق الهداية فان

وكذا الهداية مجاز عن الدعوة وبيان طريق الحق في قوله واما ثمود فهديناهم صح

استحبابهم العمى على الهدى على ما هو المشهور كناية عن
عدم اهتدائهم فالمعنى واما ثمود فدعوناهم الى الطريق الحق
واوضحنا لهم سبيل الرشد ويسرنا لهم مقاصدها فاستحبوا
العمى اى الكفر على الهدى اى على الايمان قوله ويحتمل ان
يكون آه اى ويحتمل ان يكون الهداية في الآية على معناه
الحقيقي ويكون المعنى واما ثمود فخلقنا فيهم الهدى فارتدوا
واستحبوا العمى على الهدى فيكون الهداية حاصلة لهم الا
انهم تركوها بارتدادهم وانما قلنا يحتمل ان يكون المراد
كذلك اذ لا دلالة لسابق الآية ولا للاحقها على انهم لم
يؤمنوا اصلا ولم يحصل لهم الهداية فيجوز ان يكون
الهداية حاصلة لهم واستحباب العمى كناية عن ارتدادهم
بعد حصولها فلا حاجة الى ارتكاب التجوز والصرف
عن الحقيقة قوله وايضا آه اى مردود على هذا المعنى انا نعلم
ان الناس يختلف في الهداية فبعضهم مهدى وبعضهم
ليس كذلك وبيان طريق الصواب يعم الكل فلا يصح
تفسيرها به قوله وايضا تق في بيان المدح آه يعني انه
تق في مقام المدح فلان مهدى فلو كان الهداية بمعنى
البيان لكان المعنى فلان مبين له طريق الحق و
لا مدح فيه اذ لا مدح الا بحصول الهداية والبيان لا

لا يستلزمه قال بعض الافاضل لو اريد بالبيان اظهار
ذات طريق الصواب لم يوافقه الآية والحديث ويلزم
الاعتراضات الثلثة التي ذكرها المصنف ره واما لو اريد
به اظهار طريق الصواب من حيث انه طريق الصواب
فيهما لو افقانه لان الرسول لا يمكنه بيان طريق
الصواب من حيث انه صواب بل هو محض خلق الله تعالى
ويندفع الاعتراضات المذكورة ايضا كما لا يخفى وفيه قوله
وما تق آه اى وما تق ان البيان وان لم يستلزم
لحصول الهداية الا انه يفيد الاستعداد التام
لحصولها وهو فضيلة في نفسه فيجوز ان يكون المدح
باعتبار ذلك الاستعداد الذي حصل منه فمدفوع بان
الاستعداد التام للحصول المقارن مع عدمه مذمة
يقتضي الذم عليها فضلا عن ان يكون ممدوحة قوله
وفيه بحث اى فيما تق في دفع ما تق بحث لان الاستعداد
والتمكن في نفسه فضيلة والمذمة انما هو باعتبار
مقارنته لعدم الحصول وهذه المقارنة لا تنافي كونه
فضيلة مستحقة لان يمدح بها في حد ذاتها ويمكن ان
تق المراد بقولنا انه تق في مقام المدح فلان مهدى
انه تق في مقام المدح الذي تق فيه مهتدى مهدى بمعنى

انه لا فرق بين مصدر ومصدر في المدح مع ان بيان
الطريق لا يستلزم مساواته للمصدر في المدح وح لا يرد
هذا البحث **قوله** نعم التمكن آه اى نعم يمكن ان يتوقف في
دفع ما يتوهم ان الاستعداد والتمكن في نفسه عام
للكل فلا يناسب المدح وكونه تاما وغير تام امر مبهم
غير متعين قدره حتى يصح ان يمدح باعتباره **قوله**
ولقوله تع اهدنا الصراط المستقيم يعني لا يصح تفسير
الهداية ببيان طريق الصواب لان طلب الهداية
متحقق بشهادة الآية والحديث والطلب يقتضي
عدم حصول المطلوب اذ لا معنى لطلب الحاصل فيلزم
ان لا يكون البيان المذكور حاصلا وليس كذلك **قوله**
ويرد على هذا اى على التمسك بالآية بانه ينافي التفسير
بخلق الاهتداء ايضا ضرورة ان الاهتداء حاصل
مخلوق فيهم والطلب يقتضي عدم حصوله فلا
بد من الصرف عن الظاهر والحمل على المجاز فهي
مجاز اما عن زيادة البيان على ما يقول به المعتزلة
او عن التثبت والدوام عليها على ما يقول مشايخ
اهل السنة فلا يصح التمسك بها **قوله** يمكن ان
يتوقف آه اى يمكن ان يتوقف في دفع ما يفهم من كلام

كلام الشارح من ان ما ذكره المشايخ مخالف ومنافي لما
هو المشهور ان ما هو المشهور هو بمعنى اللغوي او
العرفي وما ذكره المشايخ هو بمعنى الشرعي فلا منافاة
بينهما **قوله** اذ الاصلح آه اى الانفع له في الدين سواء
اعتبر جانب علم الله تع او لم يعتبر **قوله** فان قلت
بل الاصلح آه اى بل الانفع في الدين الوجود والتكليف
والتعريض للنعيم المقيم اى التمكن فيه لكونه اعلى
المنزلتين **قوله** وان اعتبر جانب علم الله تع يعني
ان الجواب المذكور انما هو زعم من لم يعتبر في الانفع
جانب علم الله تع وقال ان من علم الله تع منه
الكفر يجب تعريضه للايمان ونعيم الجنان على
ما ذهب اليه معتزلة البصرة واما اذا اعتبر في الانفع
جانب علم الله تع على ما ذهب اليه البغدادية وتابعوه فيكون
الاصلح في حق الكافر الفقير عدم الخلق او الاماتة او
سلب العقل الظاهر وعدم ورود الاشكال المذكور
اجلى هذا واما على ما ذهب اليه معتزلة بغداد من ان
معنى وجوب الاصلح وجوب الاوفق للحكمة فلا يرد
عليهم شيء مما ذكره الشارح وبحث فيه وقد مر في صدر الكتاب
قوله فانهم قالوا آه حاصله ان المعتزلة انما يكون في

الافعال الاختيارية واذا كان الاصلح واجبا على الله تعالى
بحيث يستحيل تركه عنه تعالى لاستلزامه البخل والسفه
والجهل المحال على ذاته تعالى على ما قالوا لم يكن لازما لذاته تعالى
ولا يكون له تعالى اختيار فيه فلا معنى للمنة في مثل ذلك الفعل
ولا معنى لطلبه اذ لا يمكن له تركه وانما قيد الاصلح
المقدور بغير المضر لانهم قالوا الاصلح المقدور المضر غير
واجب على الله تعالى بل يجب تركه كاحياء الطفل والتكليف
والتعريض للنعيم المقيم له فان ذلك وان كان اصلح
له في الدين الا انه مضر اذ لو كلف يحتمل ان يطغى و
يستكبر فيقع في العقاب الاكبر قوله وحاصله ان الاصلح
امر لا يستوجبه يعني لا نم ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها لان
كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بعواقب الامور لا يكون
خاليا عن المصلحة وان لم يكن اصلح بالنسبة الى العبد فلا
يكون بخلا وسفها بل رعاية لمصلحتهم واما الاصلح
الى العبد فغير واجب عليه لانه محض حق الله تعالى فيجوز
ان يفعله وان لا يفعله رعاية لمصلحة اخرى قوله قيل
عليه المعتزلة اي قيل عليه ان ما ذكرتم من جواز ترك
الاصلح لاقتضاء الحكمة واشتماله المصلحة لا ينافي مذهب
المعتزلة فانهم ايضا جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة

الحكمة على ما قال الزمخشري في الكشاف في تفسير قوله تعالى ان
تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز
الحكيم اي وان تغفر لهم فذلك ليس بخارج عن حكمتك
يعني ان عدم المغفرة وان كان اصلح بالنسبة الى الكفار
جزاء بما كانوا يعملون لكن ان تغفر لهم وتترك ما هو
الاصلح بالنسبة اليهم فيجوز ذلك لانه لا يكون خلاف مقتضى
حكمتك قوله وجوابه انه لا دلالة آه يعني ان كلام
الزمخشري لا يدل على ان عدم المغفرة اصلح حتى يكون المغفرة
ترك الاصلح بسبب اقتضائه الحكمة ووجوب عدم المغفرة
عندهم لا يدل على كونه اصلح لانه يجوز ان يكون الايجاب
لاستحقاق الكفر العقاب على ما هو مذهبهم من وجوب
عقاب العاصي واثابة المطيع على الله تعالى ولو سلم كون
عدم المغفرة اصلح فمعنى كلام الزمخشري ان تغفر لهم
فليس ذلك بخارج عن حكمتك انه على تقدير ان تغفر لهم
يكون ذلك هو الاصلح لاقتضائه الحكمة فلا يلزم جواز
ترك الاصلح ولا يلزم من ذلك ان يكون المغفرة في نفسه
اصلح لان كونه اصلح موقوف على وقوعه ووقوعه محال
في حق الكفار عندهم فيجوز ان يستلزم المحال المحال ولو سلم ان
الاصلح على تقدير المغفرة ايضا عدم المغفرة فلا نم انه

يلزم جواز ترك الاصلح لان تجويز ترك الاصلح الذي هو
عدم المغفرة على التقدير الذي هو ان يغفر الله لها لا
ينافي ان يلزم ذلك الترك محالا في نفسه فان مغفرة الكفار
محال على الله تعالى عندهم وترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة
متعلق به والمتعلق بالمحال محال ولو سلم جميع ما ذكر فالكلام
مع جمهور المعتزلة لا مع الزمخشري قال الفاضل المحشي و
لقائل ان يقول ليس مراده ولكن القائل ان في كلام الزمخشري
دلالة على ان عدم المغفرة اصلح كما زعمتم بل مراده
ان الزمخشري جوز ترك الواجب اذا اقتضته الحكمة
حيث جوز ترك عقاب الكفار اذا اقتضت الحكمة فعلم
من ذلك انه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة تركه
اذ لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما ترك الواجب بسبب
اقتضائه الحكمة وفيه بحث لانا لا نسلم انه يلزم من جواز لانا
ترك واجب جواز ترك واجب آخر لجواز ان يكون له
خصوصية بها يستحيل تركه فان ترك العقاب ترك
واجب هو محض حق الله تعالى وترك الاصلح ترك واجب
هو حق العبد فلا يلزم من جواز الاول جواز الثاني
على ان في لزوم جواز الاول من كلامه ايضا ترددا على
ما ذكره المحشي **قوله** وههنا بحث اي في بحوآ الذي

الذي ذكره الشارح بحث وهو انه انما يدل على انه يجوز
له ترك الاصلح بناء على اقتضاء الحكمة لكن لا شك ان
ترك ما فيه الحكمة مع عدم الحكمة في الترك بخل وسفه وجهل
مستحيل على الله تعالى فيجب على الله تعالى رعاية الحكمة و
مذهب اصحابنا انه لا وجوب عليه تعالى اصلا
فالحق ان المذكور لا يحسم مادة الشبهة **قوله** اللهم الا ان
نقول آه اللهم الا ان تحقق في دفع هذا البحث ان المراد بنفي
الوجوب على الله تعالى نفي وجوب الخصوصيات على ما تقوله
المعتزلة من وجوب اللطف كبعثة الرسل وعقاب
العاصي وثواب المطيع والعوض على الآلام والاصلح
لا نفي رعاية مطلق الحكمة فانه لازم للحكيم العليم بعواقب
الامور **قوله** قيل معناه اقتضاء الحكمة يعني معنى وجوب
الشيء على الله اقتضاء الحكمة مع كونه قادرا على تركه و
هذا غير الوجوبين الذين ابطلهما الشارح بقوله اذ
ليس معناه استحقاق تاركه الذم آه **قوله** وجوآ
انهم آه حاصله ان هذا الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة
بعينه الوجوب الذي هو مصطلح الفلاسفة لانهم جعلوا
الاخلال بما تقتضيه الحكمة نقصا مستحيلا على الله تعالى
فبسبب لزوم المحال يلزم ترك ما تقتضيه الحكمة مستحيلا

وان صح ذلك الترك بالنظر الى ذاته تعالى فيكون صدور ما
يقتضيه الحكمة لازما لذاته لا لاقتضائه الحكمة وهذا بعينه
مذهب الفلاسفة حيث قالوا انه يصح صدور العالم و
تركه بالنظر الى ذاته لكن طرف الفعل لازم لذاته ح
لاشتماله على المصالح واقتضاء الحكمة واما نحن معاشر
اهل السنة فلا نقول بانه تعالى لا يترك خصوصيات ما
يقتضيه الحكمة ولا باستلزامه نقصا لجواز ان يكون
في تركها حكم ومصالح لا نطلع عليها وان كان يجب
عليه رعاية مطلق الحكمة وهذا كله بناء على قولهم ح
بالحسن والقبح العقليين فانهم لما قالوا ان ترك
الاصلح واللطف وعقاب العاصي وثواب المطيع
قبيح عقلا لا يجوز على الله حكموا بوجوب تلك ح
الخصوصيات وقالوا ان الاخلال به نقص مستحيل
على الله فلزمهم ما لزم الفلاسفة من نفي الاختيار
ويسندون الى العناية الازلية وهي علمه تعالى بوجه
النظام الاكمل في الازل قال ابن سينا العناية
احاطة علم الاول تعالى بالكل بما يجب ان يكون عليه
الكل حتى يكون على احسن النظام واكمله فعلم الاول
بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل مستتبع لفيضان

فيضان الخير والوجود في الكل من غير انبعاث قصد وطلب
من الاول الحق تعالى وتقدس **قوله** ولهذا اضطر متأخرو
آه اي ولاجل ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى مذهب
الفلاسفة اضطر متأخرو المعتزلة وقالوا ان معنى الوجوب
على الله تعالى انه يفعل البتة ولا يترك وان جاز تركه
فلا يكون شيء من طرفي الفعل والترك لازما لذاته بحيث
يستحيل الطرف الآخر حتى يكون رجوعا الى مذهب الفلاسفة
كما في العاديات فانا نعلم يقينا ان جبل احد لا ينقلب
ذهبا وان جاز ان ينقلب **قوله** واجيب بان الوجوب
آه اي اجيب عما قال متأخرو المعتزلة بان الوجوب
ح مجرد تسمية اذ لا يكون ح محصله ان الله تعالى لا يترك
على سبيل جري العادة وليس ذلك من الوجوب في
شيء بل اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح **قوله**
والعجب اي العجب من متأخري المعتزلة انهم لا يجعلون
ما اخبر به الشارع من افعاله تعالى من مجيء القيامة
والحشر والصراط والميزان والكوثر والتعذيب و
التنعيم ونحو ذلك واجبا عليه مع الدليل وهو اخبار
الشارع على انه يفعله البتة فان معنى الوجوب على
ما قالوا متحقق في الافعال التي اخبر بها الشارع كما

هو متحقق في الامور التي اوجبوها على ذاته تعالى من
الاصلح واللطف والثواب والعقاب بزعمهم مع انهم
لا يجعلون تلك الافعال واجبا عليه تعالى وتقدس قوله
لانه المالك على الاطلاق وله التصرف كيف شاء فلا
يتوجه عليه الذم اصلا على فعل من افعاله بل هو المحمود
في كل افعاله وهذا بناء على بطلان كون الحسن والقبح
للاشياء ذاتيا بل كل ما فعله الحكيم فهو حسن والمعتزلة
القائلون بالوجوب العقلي عليه تعالى بمعنى استحقاق
تاركه الذم ينكرون ذلك وفي تقييد قوله ولا العقاب
بالاتفاق اشارة الى ما ذكرنا من ان المعتزلة لا
يتفقون في انه لا معنى للذم لانه المالك على الاطلاق
قوله وانما قيد بالامكان الظاهر من اطلاق الامكان
ههنا ومما ذكره في بحث الرؤية من عدم كفاية
الامكان الذهني في الحمل على الظواهر ان المراد
به الامكان الذاتي المفسر بحكم العقل بعدم امتناعه
لكن ح لا بد من الاستدلال عليه اذ لا نم حكم العقل
بذلك بل غايته التوقف مع ان القوم لم يتعرضوا له
فالحق ان المراد الامكان الذهني وانه كاف في الحمل
على الظواهر على ما عرفت في بحث الرؤية وح لكونه

بحث عدم ارادة القبح

یعنی [illegible] حضرت ابی بکر رضی [illegible] بغیر تعیین [illegible] نزد معتزله افضل [illegible]

ای الامکان الذاتی بتجویز العقل ثبوت الشیء وعدمه والامکان الذهنی عبارة عن عدم الحکم بالامتناع والاستواء الثبوت والانتفاء عند العقل بحیث لا یتعلق الحکم بشیء منهما عبد الحکیم

لكن المراد بقوله في الممتنعات العقلية الذهنية اي ما يحكم به
العقل بامتناعها وعلى التوجيه الاول ما يقابل العادية
فتذكر قوله تقدم العقل على النقل لان العقل اصل
للنقل لكونه موقوفا على اثبات الصانع وكونه عالما
وقادرا ففي ابطال العقل بالنقل ابطال للاصل بالفرع
وفي ذلك ابطال للاصل والفرع جميعا قوله يجب تاويله
بالاستيلاء والغلبة كما في قول الشاعر شعر قد استوى عمرو
على العراق شعر من غير سيف ودم مهراق شعر اي استوى
وغلب عليه فهو من قبيل التورية وهي ان يطلق
لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد به البعيد ووجوب
التاويل على رأي من لم يقف على قوله تعالى الا الله و
وصله بقوله والراسخون في واما على رأي من يقف
عليه ولا يجب التاويل بل يجب ان يفوض علمه الى
الله تعالى وان نصدق بان كل ذلك من عند ربنا على
ما روي عن احمد بن حنبل رح انه قال الاستواء معلوم
وكيفيته والبحث عنها بدعة لكن على هذا المذهب ايضا
النقل الوارد في الممتنعات العقلية ليس بدليل في حقنا
لان علمه مفوض الى الله تعالى وما علينا الا ان نصدق
بانه من عند الله تعالى قوله ونحوه وهو ما ذكره صاحب

توریت بالفتح بروزن توفیق کجی وکجی نمودن وتابانیدن سخن [illegible] غیاث اللغات

الكشاف انه لما كان الاستواء على العرش وهو سرير
الملك مما يستتبع الملك جعله كناية عن الملك ولما امتنع
ههنا المعنى الحقيقي صار مجازا وهذا كما يقال استوى فلان
على السرير اذا صار ملكا وان لم يجلس على السرير بل
لم يكن له سرير اصلا كقوله تعالى وقالت اليهود يد
الله مغلولة اى هو بخيل بل يداه مبسوطتان اى
[illegible]
اى جواد من غير تصور يد ولا غل ولا بسط قوله
عرضهم على النار احراقهم بها العرض فى اللغة پيش
آوردن فتفسير العرض بالاحراق تفسير باللازم لان
الاحراق لازم لعرضهم على النار كما ان القتل لازم
لعرضهم على السيف قوله وقوله يوم تقوم الساعة آه
يعنى وجه الاستدلال بهذه الآية ان عطف قوله و
يوم تقوم الساعة على قوله النار يعرضون عليها
دليل على ان عرض النار قبل يوم القيمة ولا شبهة
فى كونه بعد الموت لان الآية فى حق الموتى وما ذلك
الا عذاب القبر اذ لا نعنى به الا العذاب الذى هو
بعد الموت وقبل قيام الساعة قوله وجه الاستدلال
ان الفاء يعنى ان الفاء تدل على ان ادخال النار عقيب
الاغراق متحقق بلا مهلة ومعلوم ان عذاب القيامة

القيامة متراخ عنه زمانا طويلا فقد ثبت عذاب بعد
الموت قبل عذاب القيامة وهو المراد بعذاب القبر و
اما ما قال المنكرون من ان ازمنة الدنيا فى الازمنة
الآخرة اقل قليل فلقلتها استعمل الفاء فتأويل لا
داعى اليه قوله جوز بعضهم تعذيب غير الحى آه ذهب
الصالحى من المعتزلة وابن جرير الطبرى من الكرامية الى
جواز تعذيب غير الحى وهو سفسطة ظاهرة لان الجماد
لا حس له فكيف يتصور تعذيبه قال الفاضل الجلبى لو قد
روى رواية مشهورة ان بعض الاشجار قد تكلم و
صدق محمدا عليه السلام وان بعض الاشجار قد صار
يابسا حتى ينقطع ماؤه عنه خوفا من ان يكون وقود
جهنم حين ما سمع قوله تعالى وقودها الناس والحجارة
والله تعالى قادر على ان يخلق فى الاشجار والاحجار
ادراكا يكون سببا للتلذذ بها وتألمها انتهى كلامه ولا
يخفى عليك ان ليس المراد بالحى ههنا ما يتعلق به
الروح ويصدر عنه الافعال الاختيارية بل ما يدرك
الالم واللذة فاذا خلق الله فيه ادراكا يكون سببا
لادراك الالم واللذة يكون حيا لا جمادا ولذا قال الشريف
فى الجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى فى جميع الاجزاء

قوله او بعضها نوع من الحيوة قدر ما يدرك الالم واللذة
واما تعذيب المأكول آه دفع لما قيل من ان تعذيب من
اكله السباع والطيور وتفرقت اجزائه في بطونها او
حواصلها ايضا سفسطة وحاصل الدفع انه واضح الا
فان الدودة في جوف او في خلال البدن تتألم وتتلذذ مع
عدم شعورنا بذلك قوله قالوا ان اعيد الوقت الاول
آه اي قال النافون لاعادة المعدوم بعينه انه لو اعيد
وقته الاول ايضا اي وقت الحدوث لكان ذلك المعدوم
مبتدأ لا معادا لان المعاد هو الواقع في الوقت الثاني
من وقت الحدوث وهذا قد وجد في وقت الحدوث فيكون
مبتدأ قوله وان لم يعد الوقت الاول فلا يكون اعادة
المعدوم بعينه لان الوقت من جملة العوارض المشخصة
للشيء فانا نعلم بالضرورة اي الموجود مع قيد كونه في
هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان قوله
اجيب ولا آه هذا جواب باختيار الشق الثاني يعني انا
نختار انه لا يعاد الوقت الاول وقولكم فلا يكون اعادة
المعدوم بعينه قلنا لا نم وذلك لان معنى اعادة المعدوم
بعينه اعادة العين بالمشخصات المعتبرة في وجوده الخارجي
ولا نم ان الوقت من المشخصات المعتبرة في الوجود الخارجي

الخارجي فان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود
قبلها وما ذكرت من انا نعلم بالضرورة ان الموجود
مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه
قبل هذا الزمان فهو امر وهمي والتغاير الذي يحكم به
الضرورة انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون
الخارج قوله والا اي وان كانت الوقت من المشخصات
يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات ضرورة
انه تبدل المشخصات يستلزم تبدل الاشخاص لا نق
انما يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقي المشخصات
علة للتشخص مغايرا لما سبقه وهو ممنوع لم لا يجوز
ان يكون كل وقت مع باقي المشخصات علة لتشخص كان
حاصلا في الوقت السابق مع المشخصات الاخر ويكون من
العلل المستقلة على سبيل البدل جائز لانا نقول في
تحصل اعادة المعدوم بعينه من غير اعادة الوقت
الاول لان التشخص الحاصل في الوقت الثاني هو
الحاصل في الوقت الاول بلا تفاوت قوله لانه يحتمل
ان يراد آه يعني انما يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات
لو جعل المستدل مطلق الوقت من جملة المشخصات
لكن يحتمل ان يكون مراده بقوله لان الوقت من

جملة المشخصات ان وقت الحدوث من جملة المشخصات فح لا
لا يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات لعدم تبدل
وقت الحدوث قوله للانا نقول هذا مع انه كلام على
السند آه يعني ان هذا الكلام مع كونه كلاما على السند
اعني قوله والا يلزم تبدل الاشخاص وعدم افادته
المعلل لبقاء المنع المجرد اعني لا نسلم ان الوقت من المشخصات
الخارجية بحاله مدفوع بانه لا يجوز ان يكون وقت الحدوث
من جملة المشخصات المعتبرة في الوجود لان المعتبر في الوجود
الخارجي ما لا يتصور الوجود بدونه ووقت الحدوث
ليس كذلك فان الشيء موجود في الزمان الثاني مع
انتفاء وقت الحدوث بل وقت الحدوث من جملة معدات
وجود الحادث فلا يكون من جملة مشخصاته فلا يضر عدمه
في الاعادة كما لا يضر عدمه في حالة البقاء قوله وثانيا
بان المبتدأ هو الموجود آه اي اجيب ثانيا بان آه حاصله
اختيار الشق الاول وهو ان الوقت معاد ايضا و
لا نسلم انه لو كان معادا لزم ان يكون مبتدأ لا معادا
لان المبتدأ هو الموجود في الوقت المبتدأ او هو الذي لا
يسبقه حدوث آخر والمفروض ان الوقت ههنا معاد
ومسبوق بحدوث آخر فلا يكون مبتدأ بل معادا فان كون

كون الشيء مبتدأ انما يعرض له باعتبار كونه غير مسبوق
بحدوث آخر وهذا الامر غير متحقق في المعاد ضرورة
انه مع وقته مسبوق بحدوثه الاول وانما قلنا فرضا
لان اعادة الوقت حين البعث غير واقع فان حشر
جميع الاموات في وقت واحد مع ان اوقاتها الابتدائية
مختلفة ولان اعادة الوقت بعينه ممتنع لانه يستلزم
تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان الوقت
الى يبقى بعينه الوقت اللاحق ولا يمكن ان يجاب بانه
في الحقيقة تخلل العدم بين زماني الوجود لانه يستلزم
ان يكون للزمان زمان فخلاصة الجواب الثاني
انا لا نسلم على تقدير اعادة الوقت يلزم ان يكون مبتدأ
لان المفروض ان الوقت ايضا معاد ولا يخفى انه لو
قرر دليل امتناع اعادة المعدوم بانه اما ان يعاد
الوقت الاول وهو ممتنع او لا يعاد فلا اعادة للمعدوم
بعينه لم يتم الجواب الثاني قوله وقالوا ايضا لو اعيد
المعدوم آه اي قالوا ان ثبوت ايضا ان اعادة المعدوم
بعينه ممتنع لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه
ضرورة ان الموجود سابقا بعينه الموجود لاحقا بلا
تفاوت وتخلل العدم بين الشيء ونفسه محال لانه يستلزم

طرفين متغايرين والالزم تقدم الشئ بالوجود على
نفسه فلا بد ان يكون الموجود بعد العدم غير الموجود
قبله حتى يتصور التخلل بينهما فلا يكون المعاد هو المبدأ
بعينه **قوله** اجيب بمنع الاستحالة آه اى لا نم ان التخلل
ههنا مح لان معنى التخلل انه كان موجودا في زمان
ثم زال عنه الوجود في زمان آخر ثم اتصف بالوجود
في الزمان الثالث وهو في الحقيقة تخلل العدم و
قطع الاتصال بين زماني الوجود ولا استحالة فيه
لوجود الطرفين المتغايرين بالذات انما المح
تخلل العدم بين الشئ ونفسه بمعنى قطع الاتصال
بين الشئ ونفسه بان يكون الشئ موجودا ولم يكن
نفسه موجودا ثم يوجد نفسه وههنا ليس كذلك
فان الشئ وجد مع نفسه في الزمان الاول ثم اتصف
مع نفسه بالعدم في الزمان الآخر ثم اتصف مع نفسه
بالوجود في الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال
بين الشئ ونفسه في زمان من الازمنة وهل هذا
الا كلبس شخص ثوبا معينا ثم خلعه ثم لبسه ولا
يخفى ان هذا الجواب مبنى على ان الوقت ليس من المشخصات
المعتبرة في الوجود والا فلا بد من اعادته فلا يوجد

يوجد الزمان ان **قوله** وقد يجاب بتجويز التميز بين الوقتين آه
اى وقد يجاب بمنع استحالة تخلل العدم بين الشخص
المعاد ونفسه لان التخلل المح هو ان يكون بين الشئ
الواحد من جميع الوجوه ونفسه وهو غير لازم لجواز
ان يكون الشخص المعاد متميزا عن نفسه في الوقتين
اى وقت الابتداء والاعادة بالعوارض الغير الداخلة
في تشخصه مع بقاء مشخصاته في كلا الحالين فيكون
اعادة المعدوم بعينه لبقاء المشخصات والتخلل بين
الامرين المتغايرين من وجه فان الشخص المأخوذ
مع الامور العارضة له في وقت الابتداء غيره مأخوذا مع
الامور العارضة له في وقت الاعادة والفرق بين
هذا الجواب والجواب السابق وان كان في كليهما منع
استحالة التخلل ان حاصل هذا الجواب ان التخلل حاصل
بين الشخص ونفسه لكن باعتبارين مختلفين
وهو ليس بمح وحاصل الجواب السابق ان التخلل
ليس بين الشئ ونفسه بل بين الزمانين المتغايرين
بالذات وايضا هذا الجواب غير مبنى على عدم كون الوقت
من المشخصات بخلاف السابق وفي ذلك نظر **قوله** وايضا
لو تم ذلك آه جواب بالنقض الاجمالى يعنى لو تم ما ذكرتم

من ان اعادة المعدوم يستلزم تخلل العدم بين الشخص
ونفسه لامتنع بقاء شخص من الاشخاص زمانا و
الا تخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه لانه موجود في
طرفيه مع ان بقاء الاشخاص متحقق قوله وفيه بحث
آه اي فيما ذكر من تجويز الثاني والثالث بحث اما في
الثاني فلان الاختلاف بين الشخص المبتدأ والمعاد
بالعوارض الغير المشخصة لا اندفع لزوم تخلل العدم
بين المشخصات وانفسها وبين ذات الشخص ونفسه
وان دفع ذلك الاختلاف لزوم التخلل بين الشخص
ماخوذ مع تلك العوارض ونفسه لكن المقصود ان
اعادة الشخص المعدوم بعينه لا يستلزم تخلل العدم
بين ذلك الشخص ونفسه وهو غير لازم من التميز
بالعوارض الغير المشخصة وذلك ظ واما في الثالث
فلان معنى التخلل انما يتصور لقطع الاتصال بين
الشيئين والوقوع في خلال لهما فلا يتصور تخلل زمان
البقاء بين الشيء ونفسه في الشخص الباقي لعدم
حصول قطع الاتصال بين الزمان وبين ذلك
الشخص ونفسه بخلاف اعادة المعدوم بعينه فانه
يستلزم تخلل العدم وقطع الاتصال بين الشيء ونفسه

نفسه ضرورة انعدامه نعم انه يحصل به التخلل بين طرفي
الزمان وهو لا ينافي بقاء ذلك الشخص فقوله او
الاختلاف آه رد على قوله وقد يجاب آه وقوله ثم لا
يخفى آه رد على قوله وايضا لو تم ذلك آه قوله ذهب
بعضهم الى اعادة آه يلزمهم ان يقولوا بانعدام
جميع ما سوى الله تعالى وهو مخالف لظ قوله تعالى و
نفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في
الارض الا من شاء الله واجيب بان الهلاك آه و
كذا مثله يسمى فناء عرفا فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى
كل من عليها فان على الانعدام ايضا قوله في التفريق
اهلاك الكل اي للاجسام والاجزاء لتخرج عن
صفاتهما المطلوبة منهما وقال الامام حجة الاسلام
في الاحياء الممكن في حد ذاته هالك وانما لا انه يهلك و
يدل على ذلك اتيان الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار
وقال في مشكوة الانوار ترقى العارفون من حضيض
المجاز الى ذروة الحقيقة فرأوا بعين البصيرة انه
ليس في الوجود الا الله فان كل شيء هالك وانما لا
انه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك
ازلا وابدا قوله لعل الله يحفظ آه قيل على انه يجوز

ان يكون الاجزاء الاصلية التي هي للانسان في الحقيقة
يقبضها الملك باذن الله تعالى عند حضور الموت فلا
يتعلق بها الاكل ولا تخالط بالتراب ولا يحصل منه
الثمار والنبات والحبوب اقول فيه انه مجرد احتمال
لم يقم عليه شاهد بل يخالف لقوله تعالى قال من يحي العظام
وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فانه صريح
في ان المحشور هي الاجزاء الرميمة المخلوطة بالتراب و
يؤيده ما قال المفسرون من ان الآية نزلت في ابي
ابن خلف خاصم النبي عليه السلام واتاه بعظم قد رم
وبلي ففتته بيده فقال يا محمد اترى الله يحيي هذا بعد ما
رم فقال نعم يبعثك ويدخلك النار وقد يق ولو سلم
تولد المولود من الاجزاء الاصلية للماكول فلا دليل
قطعيا على كونها اجزاء اصلية للمولود لجواز ان يكون
الاجزاء الاصلية الاجزاء الترابية التي ينشرها الملك على
الجرم المنوي كما ورد في الحديث الصحيح قوله والفرع
في الوقوع لا في الجواز يعني لا اعتبار للاحتمال العقلي لان
الخصم في مقام الاستدلال على امتناع البعث فلا
يفيده الاحتمال العقلي قوله لان العذاب للروح
المتعلق به لانه المدرك للذة والالم سواء كان جسما

البلی بالکسر کهنه گردیدن ... ریزه ریزه ... بالفتح ... منتخب اللغات

جسما لطيفا ساريا على ما هو مذهب اكثر المتكلمين او
جوهرا مجردا على ما هو مذهب المحققين او غير ذلك ولو
سلم ان الالم للاجزاء فيجوز ان يحفظ [illegible] الله تلك
الاجزاء الزائدة عن التعذيب قوله حاصل الجواب ان
التناسخ آه يعني ان التناسخ تعلق النفس ببدن ...... آخر
لا يكون مخلوقا من اجزاء البدن الاول وهو غير لازم
واما تعلقه بالبدن المؤلف من الاجزاء الاصلية للبدن
الاول بعينها مع مغايرته له في الهيئة والتركيب فليس
بتناسخ فان الشخص يتبدل من اول عمره الى آخره
هيئة وتركيبا ولا تناسخ قوله وانت خبير بان هذ
دعوى آه يعني ان ما ادعيه المعترض من اتحاد اجزاء
الجلدين غير مسموعة لا بد له من دليل لم لا يجوز ان
يكون اجزاء الجلد الثاني غير اجزاء الجلد الاول نقل عنه
ولعل المدعي بنى دعواه على ان دعوى مغايرة اجزاء
الجلد الثاني للاول يستلزم التعذيب بلا معصية و
قد عرفت جوابه انتهى كلامه قال الفاضل المحشي يعني
نفي تعلق الالم بالجلد غير معقول اذ القوة اللامسة يكون
في الجلد وهو محل الالم قطعا انتهى كلامه وفيه انه ان
اراد بكونه محل الالم انه متألم فهو ظاهر الفساد اذ الالم في الجلد

الذي لا حيوة فيه وان اراد انه آلة واسطة لتالم الروح
فهو مسلم لكنه لا يقدح في كونه مركبا من الاجزاء الزائدة
لعدم كونه معذبا قال الفاضل الجلبي رحمه الله وعليه ان منع
اتحاد اجزاء الجلد من قبيل التناسخ وتجاوز عن طريق
الحق لان المراد بالاجزاء في كلام المعترض الاجزاء الاصلية
وفيه ان التناسخ هو ان يكون البدن الثاني مغايرا
للاول بحسب الاجزاء الاصلية لا ان يكون جلده مغايرا
لجلده **قوله** والاصح انه غيره فانه في الجنة آه سواء كان
نهرا على ما في رواية او حوضا على ما في اخرى قال البيضاوي
انه عليه السلام قال الكوثر نهر في الجنة وعدنيه ربي
فيه خير كثير ماؤه احلى من العسل وابيض من اللبن
والين من الزبد وابرد من الثلج وقيل هو حوض
فيها **قوله** والحوض في الموقف على ما روي من الصحابة
رضي الله عنهم قالوا يا رسول الله اين نطلبك يوم الحشر
قال على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا
فعلى الحوض فانه يدل على ان الحوض في الحشر قال
الامام الزاهد في تفسيره ما روي في الاخبار ان
الكوثر حوض على ظهر الملك يأتي به حيث يأتي النبي عليه
السلام فاذا كان في الموقف يأتي به في الموقف واذا

واذا دخل الجنة يأتي به في الجنة فعلى هذا كونه في الجنة لا ينافي
كونه في الموقف ايضا **قوله** ويجوز ان يكون له طعم آه
اشارة الى دفع توهم وهو ان هذا الحديث يدل على
انه لا شرب ماء الحوض مرة اخرى لان الشرب انما
يكون لدفع الظمأ وحاصل الدفع ان وقوع الشرب
الثاني غير معلوم وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون
للتنعم لا لدفع الظمأ **قوله** يجوز ان لا يشرب الا من
قدر له آه دفع توهم وهو ان تقي ان المبتلى بالجحيم من
المؤمنين لو شربه يجب ان لا يظمأ مع ان الظمأ
لازم للاحراق بالنار وفي قوله قدر له اشارة الى
ان الشرب قبل ورود النار وقيل ان الشرب منه
يكون بعد الحساب والنجاة عن النار **قوله** او لا
يعذب بالظمأ آه اي من شرب منه وقدر له دخول
النار لا يعذب فيها بالظمأ بل يكون عذابه بغير
ذلك فان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة
يشربون منه الا من ارتد من الاسلام عياذا
بالله ولا نم ان الظمأ لازم للتعذيب بالنار **قوله**
فوجه ان الطلب آه نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان
بين الحوض والصراط وطلبه عليه السلام يجوز

بان نطلب ولا في الحوض ثم في الميزان ثم الصراط او بان
نطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في الحوض وغيره
عليه السلام بهذا الطريق الثاني اشارة الى ان الصراط
اقوى المكان فان الاحتياج اليه اكثر فالطلب منه
اولا اجدر انتهى كلامه وبهذا اندفع ما قال الفاضل
المحشي ان الاستيناف من كل طرف وان جاز عقلا
لكن الترتيب يأبى عنه اذ الاحسن ان تقول فان لم
تجدوا في الموقف المتاخر تاخرا زمانيا فاطلبوا في الموقف
المتقدم تقدما زمانيا بل المناسب ان تقول ان لم
تجدوا في الموقف المتقدم فاطلبوا في الموقف المتاخر
ووجه الدفع انه يحسن الامر بالطلب في المتاخر للاشارة
الى ان الطلب فيه اقدم واجدر قوله والقول بان
تلك الجنة آه على ما قيل انه كان بستانا في ارض
فلسطون كورة في الشام او قرية من العراق او كان
بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لآدم
عليه السلام قوله ويرد عليه انه وايضا يجوز ان يكون
الهبوط عبارة عن الانتقال من الاعلى الى الاسفل
بحسب الرتبة على ما قال ذلك القائل من انه انتقل من
ذلك البستان الى ارض الهند كما في قوله تعالى اهبطوا

اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم قوله اي نخلقها
لاجلهم آه توجيه للمعارضة يعني ان اللام في الذين
للاجل ونجعل تامة بمعنى نخلق فالمعنى نخلقها في المستقبل
لاجل الذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا
فلم يكن موجودة الآن قوله فان قلت يحتمل ان
نجعل آه يعني ان المعارضة المذكورة انما تتم لو كان
نجعل تامة واللام للاجل لكن يحتمل ان يكون نجعل ناقصة
متعديا الى مفعولين ويكون للذين مفعولا ثانيا
له فيصير معنى الآية نجعل الجنة كائنة وحاصلة لهم في
الزمان المستقبل فغير الحاصل اي ما افاده الآية على
عدم حصوله الآن جعل الجنة كائنة وحاصلة لهم لا
ان نفس الجنة غير كائنة الآن فلا معارضة وفي
النسخ بدل قوله فغير الحاصل جعلها كائنة لهم فيصير
الحاصل نجعلها كائنة لهم والمقصود واحد قوله قلت
يمكن ان تقول آه يعني ان المنع في غاية القوة لكن
يمكن ان تقول في دفعه ان المتبادر من جعل الدار كائنة
لزيد تمكين زيد وعدم منعه من التمكن فيها سواء
حصل له التمكن فيها او لم يحصل فمعنى نجعلها للذين
تمكينهم في الاستقبال من التمكن فيها ولا يخفى ركاكته

لان التمكين من التمكن فيها لازم لوجود الجنة غير منفك
عنه على ما يدل عليه قوله تعالى اعدت [redacted] للمتقين
فلا يمكن ان يكون نفس الجنة حاصلة الآن ويكون
جعلها كاينة لهم في الاستقبال قوله واما الحمل على التمكن
بالفعل فعدول عن الظاهر يعني حمل الجعل في الآية على التمكن
بالفعل والتمكين من التمكن وان كان لازما لوجود
الجنة لكن التمكن فيها غير لازم بل يكون فيما سيجيء **بالفعل**
فعدول عن الظاهر المتبادر فان المتبادر من قولهم
جعلت الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها لا جعل زيد
متمكنا فيها بالفعل قوله مردود على هذا الاستدلال آه
اي مردود على الاستدلال لانه مشترك الالزام بين الفريقين
القايلين بوجودهما الآن والمنكرين له اذ المراد بالشيء
الموجود مطلقا سواء كان الآن او في المستقبل
ومعنى الآية كل ما يوجد في وقت من الاوقات يصير
هالكا بعد وجوده فيصح ان يقال لو وجدتا لوجب هلاك
الكل الجنة تحقيقا للعموم كل شيء هالك الا وجهه لكن
هلاكه باطل لقوله تعالى اكلها دايم وظلها الآية فوجودهما
في الاستقبال باطل قوله لا الموجود وقت النزول اي
ليس المراد بالشيء الموجود وقت نزول الآية وقيل

قبل الحشر اعني الدنيا حتى يكون ما يوجد في الآخرة خارجا
عن عموم الآية قال الفاضل المحشي لعل المراد بالشيء
في الآية الموجود في الدنيا فانها دار الفناء دون الموجود
في الآخرة فانها دار البقاء وهذا الاحتمال كاف في عدم
كونه مشترك الالزام انتهى وفيه انه ان اراد ان
معنى الشيء الموجود في الدنيا وهو ظاهر البطلان وان
اراد ان المراد ههنا ذلك بقرينة كونه محكوما عليه
بالهلاك وهو انما يكون في الدنيا لانها دار الفناء
كما هو ظاهر كلامه فنقول انه تخصيص بالقرينة الخارجية
فنحن ايضا نخصص بغير الجنة والنار بقرينة قوله
تعالى اعدت للمتقين واعدت للكافرين واكلها
دايم الآية فلا يتم الاستدلال قوله ومثله قوله تعالى
خالق كل شيء الآية آه فان معناه كل ما يوجد في وقت
من الاوقات فهو خالق له وعالم به لا انه خالق الاشياء
الموجودة وقت نزول الآية وعالم بها قوله بمعنى ان
المراد هو الدوام التجددي آه يعني حاصل جوابه انا نسلم
ان المراد بالدوام الدوام العرفي وهو عدم طريان
العدم زمانا يعتد به وهذا لا ينافي طريان العدم عليه
وانقطاعه لحظة وانما حمل الشارح الدوام على العرفي

لا الحقيقي على ما بينه المحشي ره لانه الدوام المجمع عليه في
بقاء الجنة والنار واما الدوام الحقيقي فاثبته بعضهم و
نفاه آخرون قال في شرح المقاصد الدوام المجمع عليه
هو انه لا انقطاع لبقائهما اى الجنة والنار ولا
انهما بحيث تبقيان على العدم زمانا يعتد به كما في
دوام الماكول فانه على التجدد والانقضاء قطعا قوله
ولكان نقول آه اى لك ان نقول يجوز ان يراد بالدوام
المعنى الحقيقي وهو عدم طريان العدم مطلقا ويراد
بدوام اكلها دوام نوع الاكل وبالهلاك في قوله كل
شيء هالك هلاك الاشخاص فيجوز ان لا ينقطع
النوع اصلا مع هلاك الاشخاص بان يكون هلاك
كل شخص معين من الاكل بعد وجود مثله وهذا الجواب
مبني على ما ذهب اليه الاكثرون من ان الجنة والنار
لا يطرء عليهما العدم ولو لحظة واما على ما قيل من
طريان العدم عليهما لحظة فلا يستقيم لانه يلزم انقطاع
النوع جزما فلذا تركه الش ره قوله اى المقصود منه
اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق قابلا
للاكل وان صلح لمنفعة اخرى قوله ان اريد به مطلق
الكفر آه حاصله ان الانحصار في التسعة غير صحيح لانه

لانه ان اريد بالشرك مطلق الكفر فالسحر داخل فيه فيكون
ثمانية والا اى وان لم يرد به مطلقه بل اعتقاد الشريك
في وجوب الوجود او في المعبودية فيبقى انواع الكفر
من اتخاذ الولد وانكار النبوة واثبات الجهة
والجسمية خارجة عن الكبائر فلا ينحصر في التسعة
ايضا ويمكن الجواب بان الكفر انما هو العمل بالسحر
على ما ذكره الش ره في شرح الكشاف من انه لا
خلاف في كون العمل به كفرا او يجوز ان يكون المراد بالسحر
ههنا تعلمه وتعليمه على ما قطع به الجمهور حيث
قالوا الصحيح انهما حرامان ويؤيد ما ذكرنا انه وقع
في رواية ابي طالب المكي ان الكبيرة سبعة عشر وبينها
الا ان قال اربعة في اللسان شهادة الزور و
قذف المحصنة واليمين الغموس والسحر حيث جعل
السحر من الكبائر التي في اللسان وما في اللسان الا
تعليمها وتعلمها قوله هذا يخالف لفظ قوله تع
ان تجتنبوا كبائر فانه يدل على ان الكبائر متميزة
بالذات عن الصغائر اذ لو كانا امرين اضافيين
لم يتصور اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات
سوى واحدة هي دون الكل وليس ذلك في وسع

البشر كذا في شرح المقاصد قوله والتوجيه ما سيجي اه
توجيه الآية ما سيجي في الشرح من ان المراد بالكبائر الكفر
وجمعه باعتبار الانواع المندرجة تحته او بحسب افراده
القائمة بافراد المخاطبين على ما قيل من ان مقابلة
الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد الى الآحاد ويؤيده ما
وقع في قراءة اخرى ان تجتنبوا كبيرة ما تنهون عنه
بصيغة المفرد فقول المحشي بوجود جزئيات الكفر يحتمل ان يكون
المراد به الافراد الحاصلة بحسب تعلقاته بالمخاطبين
فلعله اشارة الى الجواب الثاني ولا يخفى ان كلا
التوجيهين في غاية البعد والبلاغة يقتضي ان
تق ان تجتنبوا الكفر لو جاز نه ويوافقه العرف اللسان
على ان الآية لا تنافي كونهما اسمين اضافيين فان
اكبر الكبائر الشرك واصغر الصغائر حديث النفس
وبينهما وسائط من عرض له امران منهما ودعت
نفسه اليهما بحيث لا تتمالك فكفها عن اكبرهما
كفر عنه ما ارتكبه لما استحقه من الثواب على اجتناب
الاكبر ولعل هذا متفاوت بحسب الاشخاص والاحوال
ولذا قيل حسنات الابرار سيئات المقربين قوله على وجه
يفهم منه عده حلالا يعني انه ليس المراد بالاستحلال عده

عده حلالا الا انه نفس تكذيب الشارع والكلام فيما جعله
الشارع علامة التكذيب قوله لا اتفق لا اجماع مع مخالفة
الحسن اه فانه قال مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا
كافر بل منافق فقد اثبت المنزلة بين المنزلتين
قوله لانا نقول اه يعني ان الحسن انما يثبت المنزلة
بين الكفر المجاهر والايمان لا بين مطلق الكفر و
الايمان فان النفاق كفر مضمر وداخل في مطلق الكفر
فلعله نفي المنزلة بين الكفر المطلق والايمان مجمع عليه
قوله وقيل المراد اه اي قيل في جواب السؤال المذكور
ان المراد باجماع السلف اجماع السلف المتقدم على الحسن
ومخالفته لا تضر في الاجماع المتقدم عليه قوله وهو غلط
اي ما قاله صاحب القيل غلط لانه لو كان المراد به
الاجماع المتقدم على الحسن لما خالفه الحسن فان مخالفة
الاجماع كفر مع انه خالفه على زعم هذا المجيب قوله لانا
نقول المراد بالايمان يعني ان المراد بالايمان الايمان
الكامل لصرف المطلق الى الكامل لكنه ترك اظهار
القيد مبالغة في النهي واشعارا الى انه لا ينبغي ان
يصدر مثله عن المؤمن المطلق وقيل انه اذا كان
الحديث واردا على سبيل التغليظ لا يكون على حقيقته

بل كان كناية عن نقصان الايمان الذائل كانه
الحق بالعدم قوله وجه الاستدلال ان كلمة من آه
يعني ان كلمة من في الآية عامة شاملة لكل من لم
يحكم بما انزل الله فيدخل الفاسق المصدق ايضا
لانه غير حاكم وعالم بما انزل الله تعالى قوله والجواب ان
المراد آه يعني ان الآية متروكة الظاهر فان يحكم وان
كان عاما شاملا لفعل القلب والجوارح لكن
المراد بالعمل عمل القلب وهو التصديق ولا نزاع
في كفر من لم يصدق بما انزل الله قوله وايضا
جواب آخر يعني ان الظاهر ان كان نفي العموم لان
كلمة ما من الالفاظ العموم لكنه مصروف عن الظاهر
والمراد عموم النفي بحمل ما على الجنس ولا اشكال ان من
لم يحكم بشيء مما انزل الله غير مصدق ولا نزاع في
كفره وفي المواقف ان المراد بما انزل الله التورية
بقرينة سابق الآية قوله وجه الاستدلال ان ضمير
الفصل آه يعني ان ضمير الفصل يفيد قصر المسند على
المسند اليه فيكون الفاسق مقصورا على الكافر فيكون
كل فاسق كافرا قوله والجواب ان هذا الحصر ادعائي
آه يعني ان المراد هم الكاملون في الفسق لانه ترك

ترك اظهار القيد وجعل مطلق الفسق مقصورا عليهم
ادعاء ومبالغة في كونهم فاسقين والا اي وان
لم يكن الامر كذلك بل كان الحصر حقيقيا لزم ان
يكون الفسق مقصورا على من كفر بعد الايمان و
ليس كذلك فان الفاسق يتناول من كفر بعد
الايمان وقبل الايمان اجماعا بين الفريقين قوله
والجواب انه محمول يعني انه مصروف عن الظاهر بحمل الترك
على سبيل الاستحلال وعده حلالا ولا نزاع في كفر
مستحله او يحمل الكفر على المعنى اللغوي وهو الستر اي
من ترك الصلوة فهو ساتر لنعمة الله تعالى غير شاكر
له وتقي ويحتمل ان يكون المعنى من ترك الصلوة
متعمدا فهو مشارك للكفار في عدم حرمة دمه وماله
وقال الامام حجة الاسلام من ترك الصلوة متعمدا
فقد كفر اي قارب الكفر كما يقال لمن قارب [redacted] دخول
البلد دخل البلد قوله وجه الاستدلال يعني ان تعريف
المسند اليه سواء كان للجنس او الاستغراق يفيد
حصره على المسند كما في قوله عليه السلام الائمة من قريش
والكرم في العرب فيفيد حصر العذاب على [redacted] المسند
اعني الكون على الكذب فلم يكن كل فاسق كافرا لم يصح

حصر العذاب على الكفر او لان العاصي معذب بامور ضرورية
الدين قوله والجواب انه ادعائي يعني ان المراد حصر
الفرد الكامل على الكذب بقرينة ان شارب الخمر معذب
مع عدم كونه مكذبا الا انه ترك اظهار القيد وجعل
المطلق منحصرا ادعائيا بجعل غيره بمنزلة العدم مبالغة
في ذلك قوله وقس عليه نظايره يعني ان المراد في
قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين الخزي الكامل
الموعود للكفار والحصر ادعائي مبالغة وكذا في قوله
لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى قوله وانما
عبر عن الكفر آه اي انما عبر عن الكفر بالشرك لما
سنذكره الشارح من ملاحظة الآية الدالة على نبوته
وانما عبر في الآية لان كفار العرب كانوا مشركين
وتفصيل فرق الكفرة على ما ذكره في شرح المقاصد
ان الكافر ان اظهر الايمان فهو المنافق وان
اظهر كفره بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالشريك
في الالوهية فهو المشرك وان تدين ببعض الاديان
والكتب المنسوخة فهو الكتابي وان ذهب الى قدم
الدهر واسناد الحوادث اليه فهو الدهرية وان
كان لا يثبت الباري فهو المعطل وان كان مع

مع اعترافه بنبوة النبي عليه السلام ينطق بالعقايد
التي هي كفر بالاتفاق فهو الزنديق قوله فلا يرد ما
قيل الخ اي اذا كان ضمير بعضهم راجعا الى المسلمين
مطلقا ومنهم المعتزلة ما قيل ان قوله لان قضية
الحكمة آه قول بايجاب حكمة الله تعالى تعذيب المشرك و
الايجاب بمقتضى الحكمة قول المعتزلة دون اهل السنة
والجماعة وان قوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح العقلي
مع ان مذهب اهل السنة والجماعة ان الحسن والقبح
شرعيان ويجوز للشرع ان يحسن القبيح وان
يقبح الحسن وانما قلنا انه لا يرد لان القايلين
بالامتناع العقلي هم المعتزلة وهم القايلون ح
بالايجاب بمقتضى الحكمة والحسن والقبح العقليين
ومنشأ الاعتراض توهم ان هذا الخلاف واقع بين
اهل السنة والجماعة والغفلة عن ان المسلمين الذين
هو مرجع الضمير شامل للمعتزلة ايضا لانهم ايضا من
اهل القبلة قوله على انه يجوز ان يكون آه علاوة
على قوله فلا يرد اي على ان قوله لا يحتمل الاباحة
قول بالقبح العقلي غير مسلم لانه يجوز ان يكون عدم
الاباحة لمقتضى الحكمة لا للقبح العقلي الذي هو

استحقاق الذم في العاجل والعقاب في الآجل فلا نسلم
القول بالقبح العقلي قوله نعم سر وان سلمنا آه نعم ورد
على الدليل الثلثة للمعتزلة منوع اما على الاول فلانا لا نسلم
ان مقتضى الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن لجواز ان
يكون في عدم التفرقة بينهما حكمة اخرى خفية لا نطلع
عليها وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون التفرقة
بينهما بوجه آخر غير الوجه الذي ذكرتم من تعذيب
المسيء مثل اثابة المحسن دون المسيء وكوقوعه في النار
قبل وقوع المؤمن العاصي وخروجه بعد خروجه بمدة
طويلة في الغاية وكمنعه عن رؤية الله تعالى في الجنة
وانحطاط درجته انحطاطا تاما وايضا لم لا يكفي
التفرقة الدنيوية كاباحة دم الكافر وماله وجواز
استرقاقه وضرب الجزية عليه واما على الثاني فلا
لا نسلم ان الكفر لكونه نهاية في الجناية لا يحتمل العفو
فان نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجناية
ولجواز ان قضية الحكمة تقتضي التفرقة فلا يجوز
العفو رجوع الى الدليل الاول وقد سبق تزييفه و
اما الثالث فلانا لا نسلم ان اعتقاد الابد يوجب
جزاء الابد لا لابد لاثباته من دليل وعلى تقدير تسليم

تسليم ايجاب الجزاء لا نسلم ايجابه جزاء الابد فقوله فيوجب
جزاء الابد دعوى بلا دليل في تحقيقه منعان قوله قد
يظن ان الفهم آه اي قد يظن ان الضمير المنصوب
في يخصصونها راجع الى الآيات والاحاديث ومعنى
والمعتزلة يخصصون الآيات والاحاديث بالصغائر
والكبائر المقرونة بالتوبة فيعترض عليه بان هذا
التخصيص مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل مما
لا يكاد ان يصح في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اما انه لا يصح
تخصيصه بالكبائر المقرونة بالتوبة فلان المغفرة
بالتوبة تعم الشرك فيلزم تساوي ما نفي عنه المغفرة
وما اثبت بل المغفرة بالتوبة تعم كل عاص والتعليق
بالمشية ينافيه فانه يفيد ان المغفرة لبعض العصاة
وايضا لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة
لان المغفرة بالتوبة واجبة عندهم عقلا بناء على
انها حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها
فلا يظهر للتعليق بالمشية فايدة واما انه لا يصح
التخصيص بالصغائر فلان مغفرة الصغائر عام
للجميع فلا معنى للتعليق المفيد للبعضية قوله

والصحيح ان الضمير للمغفرة آه اى ما ظن ان الضمير
للآيات والاحاديث غلط والصحيح ان الضمير المنصوب
في تخصصونها للمغفرة فالمعنى والمعتزلة تخصصون
مغفرة الله تعـ للعصاة بالصغاير والكباير المقرونة
بالتوبة يعنى ان مغفرة الله تعـ انما تتحقق بالنسبة
الى الصغاير والكباير المقرونة بالتوبة دون الكباير
الغير المقرونة بها ولا تخصصون الآية المذكورة
بالصغاير والكباير بالتوبة حتى يرد انه لا يصح بل
هى على عمومها والمعنى يغفر ما دون الشرك من
الصغاير والكباير لمن يشاء وهو التائب ومرتكب
الصغاير دون من لا يشاء وهو مرتكب الكبيرة
الغير التائب فلا اشكال فما قيل انه لا فائدة في
ارجاع الضمير الى المغفرة لانه لابد من تخصيص الآيات
والاحاديث فيرد عليهم الاعتراض المذكور كلام
لا طايل تحته لانه لا حاجة لهم الى تخصيص جميع الآيات
والاحاديث بل الآيات الواردة بدون التعليق
بالمشية يخصصونها بالصغاير والكباير المقرونة
بالتوبة كقوله تعـ ان ربك لذو مغفرة للناس على
انه غفور رحيم وانه كان غفورا رحيما ونحو غافر الذنب

اى مرتكب الكبيرة مع التوبة

الذنب ونحو ذلك والآيات الواردة بالتعليق يتركونها
على عمومها ويقولون من يتعلق به المشية هو اصحاب
الصغاير والكباير المقرونة بالتوبة كما في قوله تعـ
يعذب لمن يشاء ويغفر لمن يشاء اى يعذب الكفار
واصحاب الكباير الذين ما تابوا قبل التوبة ويغفر اصحاب
الصغاير والكباير التائبين وبالحاصل انهم يخصصون
المغفرة بالصغاير والكباير المقرونة بالتوبة سواء
تخصصون الآيات اولا تامل فانه من مزال الاقدام
قوله ولهم ان يقولوا آه جواب الاعتراض المذكور اى
على تقدير ان يكون الضمير للآيات والاحاديث المعتزلة
ان يقولوا ان كلمة ما في قوله يغفر ما دون ذلك
لمن يشاء مخصوصة بالصغاير جمعا بين ادلة
الوعيد وبهذه الآية ولانه ما ذكرتم من عموم مغفرة
الصغاير اذ لا يجب على الله تعـ مغفرة صغيرة غير
التائب بل يغفرها ان شاء ويعذب بها ان شاء فيصح
التعليق بالمشية هذا لكن ما ذكره مخالف لما ذكره
السيد الشريف في شرح المواقف من انه لا استحقاق
بالصغاير عندهم اصلا ولما ذكره المحقق الدواني في
شرحه للعقايد العضدية واما الصغاير فيعفو

اى لا استحقاق بالعذاب بالصغاير اصلا سمعه

عنها عندهم قبل التوبة وبعدها ولهذا نفوا الشفاعة
لدفع العذاب فان قيل بجواز ان يكون مرادهم بقول المحققة
الدوالي واما الصغاير فيعفو عنها عندهم صغاير
المجتنب عن الكباير فلا نناً في قول المحشي قلت لا يصح تفريع
نفي الشفاعة لدفع العذاب عليه **قوله** انما استطرد
ذكره ههنا آه اى انما استطرد الشارح ذكر نفي الوجوب
في جواب الاستدلال المعتزلة على نفي وقوع مغفرة
اهل الكباير الذين لم يتوبوا رداً التمسك المعتزلة بهذه
الايات الواردة في وعيد العصاة في وجوب عقاب
العاصي والا فلا دخل له ههنا لان المتنازع فيه ههنا
هو وقوع المغفرة للعصاة وعدمها لا وجوبها **قوله**
وبجواب ههنا آه اى جواب المعتزلة عن استدلالهم
بتلك الايات في مقام نفي وقوع مغفرة العصاة قوله
وقد كثرت النصوص آه وحاصل الجواب ان النصوص
كثيرة في العفو مثل قوله تعالى هو الذي يقبل التوبة
عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله ويعفو عن
بما كسبوا ويعفو عن كثير ولا معنى للعفو بالنسبة الى
الصغاير والكباير المقرونة بالتوبة لانه ترك عقوبة
المستحق ولا استحقاق فيهما عندهم فيكون بالنسبة الى اهل

الا اهل الكباير الذين لم يتوبوا فتعارض ادلة المغفرة
والوعيد وتاريخ النزول مجهول فحكمنا بانها مقرونة
فنصير البعض مخصصا للبعض فخصص المذنب
المغفور من بين عمومات الوعيد جمعا بين الادلة
قوله وفيه جواب آخر آه يحتمل ان يكون معناه ان
في قوله وزعم بعضهم جوابا آخر للمعتزلة وحاصل الجواب
ان ورود عمومات الوعيد لا يستلزم الوقوع البتة
لجواز التخلف فان التخلف في الوعيد كرم ويحتمل ان
يكون معناه ان في هذا المقام جواب آخر ويكون اشارة
الى ما ذكره الشارح في شرح المقاصد من ان القول
بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية
فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفا مذموما
ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع انهم داخلون
في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر **قوله**
بل كذب منتف بالاجماع لانه اخبر عما يكون اصولهم في
المستقبل فلو لم يقع لزم الكذب في كلامه تعالى وهو
بط بالاجماع **قوله** اقول لعل مرادهم آه اى لعل مراد
ذلك البعض بقولهم ان التخلف في الوعيد كرم ان الكريم
اذا اخبر بالوعيد فاللايق بحاله ومقتضى كرمه ان

بيني اخباره على المشية فجميع العمومات الواردة في الوعيد
معلقة بالمشية وان لم يصرح بها زجرا للعاصين ومنعا
لهم فلا يلزم الكذب والتبديل بخلاف وعد الكريم فانه
يجب ان يكون قطعيا لان جواز التخلف فيه لوم لا
يليق بشأنه فلا يجوز تعليقه بالمشية قوله ويجوز
العقاب على الصغيرة من غير قطع بالوقوع وعدمه
اشارة الى ان مرادنا بالجواز في عبارة المصنف هو الجواز
الوقوعي بمعنى عدم الجزم بالوقوع وعدم الجزم بعدم
الوقوع فانه المتنازع فيه بيننا وبين المعتزلة لا
بجواز العقلي فانهم متفقون في ذلك على ما صرح به
الشارح بقوله لا بمعنى انه يمتنع عقلا قوله لعدم
الدليل يعني انما حكمنا بالجواز الوقوعي ولم نجزم بالقطع
بالوقوع او عدمه لان المسئلة شرعية لا تستقل
العقل لاثباته وما وجدنا دليلا شرعيا يدل على
تعين احد الجانبين من الوقوع واللاوقوع وحكمنا
بسبب انه فاعل مختار يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد انه
يجوز ان يغفر ويجوز ان يأخذ فلا يرد ما يتوهم ان
غايته عدم وجدان الدليل التوقف لا الجزم بالجواز
اذ لا بد له ايضا من دليل لان دليل الاختيار كان للجواز

للجواز وانما التوقف في دليل احد الجانبين من الوقوع
واللاوقوع وما ذكره الشارح من الادلة اه مراده ان المدعى
مركب من جزئين احدهما انه لا قطع بالوقوع و
الثاني انه لا قطع بعدم الوقوع والادلة التي اوردها
الشارح انما تثبت جزء الاول من المدعى دون الثاني
مع ان الخصم اعني المعتزلة لا ينكر الجزء الاول اذ هو
ايضا قائل بانه لا قطع بوقوع العقاب وانما النزاع
في جزء الثاني حيث يدعي القطع لعدم وقوع العقاب
ونحن نتردد فيه فقد ترك الشارح ما يعنيه واشتغل بما لا
يعنيه هذا لكن اثبات ان ادلة الشارح انما تثبت الجزء
الاول فيه دقة والتزام المحشي بالتامل فاستمع لما
يتلى عليك من مواهب الفياض بان الدليل الاول
اعني قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء انما
يدل على ان لا قطع بوقوع العقاب على الصغيرة
اذ لو كان كذلك لذكره الله تعالى في جنب الكفر في قوله
ان لا يغفر ان يشرك به لكن لا يدل على ان لا
قطع بعدم الوقوع اذ للخصم ان يقول يجوز ان يكون
من شاء الله في حقهم المغفرة اصحاب الصغائر المجتنبين
وكذا الآية انما تدل على ان اصحاب الصغائر و

الكبائر متحقق والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة ولا
شك ان المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى فلا يكون وقوع
العقاب قطعيا على الصغائر فثبت الجزء الاول من
المدعى وانما قلنا ان المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى
اذ لو كان كذلك لزم ان يكون الصغائر والكبائر
بعد التوبة ايضا موجبا للعقاب وهو باطل بالاجماع
ويبطل تكفير الحسنات للسيئات مع انه ثابت بقوله تعالى
ان الحسنات يذهبن السيئات وايضا يلزم ان يكون
المجازاة على الصغائر قطعيا فتثبت الآية خلاف المدعى
فعلم ان المجازاة على ما يحصى انما هو على تقدير ثبوت
الاستحقاق بعدم مقابلة الحسنات بالسيئات وللخصم ان
يقول ان مجتنب الكبائر لا يبقى له استحقاق الصغائر
لتكفيرها بالاجتناب فلا يثبت الجزء الثاني من المدعى
هذا ما وجدته في كلام المحشي سوى وللفضلاء ههنا كلام تحقيق ص
لا يفيد شيئا الا الاملال اذ كله ابحاث منشأه سوء سوى صح
الظن وعدم الاعتقاد بما قال **قوله** حاصله ان
التكفير آه اى حاصل الجواب ان تكفير السيئات في الآية
عند الاجتناب مقيد بالمشية والمراد ان تجتنبوا
كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ان شاء

ان شاء فلا تدل على قطع وقوع مغفرة صغائر المجتنب
وانما كان مقيدا بالمشية لان المراد بالكبائر انواع
الكفر والشئ منها المتعلقة بافراد المخاطبين لانه
الكامل فينصرف عند الاطلاق اليه فيكون ما عدا
الكفر من الصغائر والكبائر واخلاف السيئات فلو لم
تقيد بالمشية لصار مقتضى الآية ان تكفير ما عدا
الكفر من الصغائر والكبائر متيقنة اذ يصير معنى
الآية ان تجتنبوا الكفر نكفر عنكم سيئاتكم التي هي ما
عدا الكفر من الصغائر والكبائر وهو مخالف
للاجماع المنعقد على ان تكفير ما عدا الكفر غير متيقنة
بل هي اما مقيدة بالمشية كما هو رأي اهل السنة او
بالتوبة كما هو مذهب المعتزلة والمراد بالاجماع ح
اجماع الفريقين من اهل السنة والاعتزال والا
فالمرجئة يدعون القطع بتكفير ما عدا الكفر **قوله**
ولو لم تحمل الكبيرة على الكفر دفع توهم كانه قيل اذا
كان التكفير مقيدا بالمشية فلا حاجة الا ان يتكلف و
يحمل الكبيرة على الكفر اذ يصير المعنى ان تجتنبوا الكبائر
نكفر الصغائر ان شاء فلا يكون وقوع مغفرتها ح
قطعيا وحاصل الدفع انه لو لم يحمل الكبيرة على الكفر

لزم المحذور ان احدهما بقاء تقييد التكفير بالمشية بلا دليل
والثاني بقاء تعليق تكفير الصغاير بالاجتناب عن
الكباير بلا فايدة لانه ح يكون المعلوم من الآية ان جواز
مغفرة الصغاير انما هو على تقدير الاجتناب عن
الكباير وليس كذلك لانه يجوز مغفرة الصغاير بدون
الاجتناب ايضا لعموم قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء هذا هو التحقيق الذي وجد بخاطر الكليل
والذهن العليل وللافاضل ههنا كلام يتنحى عنه
ذوو الافهام معناه ان قوله ولو لم يحمل آه اثبات لحمل
الكباير على الكفر وهو باطل لان قوله يبقى التقييد
بلا دليل مصادرة وقوله لانه يجوز مغفرة الصغاير
بدونه مما لا يمكن ويصح هذا التوجيه على ان المجيب مانع
يكفيه الاحتمال العقلي ولا حاجة له الى الاثبات وسند منعه
ما ذكرنا من ان المطلق ينصرف الى الكامل وبعضهم
ادعى اثباته بان هذه الآية محتملة وآية الغفران ح
معارضة لها اعني قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
محكمة فيجب تخصيص المحتملة بها ففيه ان تعارضهما
مم لان معنى الآية المحكمة انه يغفر ما دون الكفر من
الصغاير والكباير لمن يشاء ويجوز ان يكون من يشاء

شاء الله المغفرة في حقهم اصحاب الصغاير واصحاب الكباير
المقرونة بالتوبة ووجوب الوقوع لا ينافي المشية
غاية ما في الباب ان يكون الآية المحتملة مبينة للمحكمة
قوله اي المقبولة لان الشفاعة الغير المقبولة لا
نزاع في وقوعه **قوله** لا يتوهم ان مرتكب المكروه يعني
ان مرتكب المكروه كراهة التحريم يستحق حرمان الشفاعة
كما نص في التلويح في تعريف الفقه وبحث الاحكام
فاستحقاق اهل الكباير بحرمان الشفاعة بالطريق
لكونه فوق مرتكب المكروه **قوله** لا نسلم الملازمة آه اي
لا نسلم انه لو استحق مرتكب المكروه حرمان الشفاعة ح
لزم استحقاق مرتكب الكبيرة له لان جزاء الادنى وهو
مرتكب المكروه لا يلزم ان يكون جزاء الاعلى وهو
مرتكب الكبيرة فان له جزاء آخر عظيما مثل التعذيب
بالنار ولو سلم ذلك فلعل المراد بالشفاعة في قوله
يستحق حرمان الشفاعة المصدر المبني للفاعل اعني
كونه شفيعا فالمعنى ان مرتكب المكروه يستحق حرمان
كونه شفيعا لآخر فيجوز ان يكون مشفوعا فلو سلم
ذلك فالمراد حرمان كونه مشفوعا لرفعة الدرجة
او في بعض مواقف الحشر مثل السوال والجواب فيجوز

ان لكون لرفع العذاب في بعض آخر مثل الصراط على ان
استحقاق حرمان لا يستلزم الوقوع كما ان استحقاق
العذاب لا ينافي العفو هذا لكن قوله عليه السلام من
ترك سنتي لم ينل شفاعتي يدل على وقوع حرمان الشفاعة
في حق تاركه الا ان يقال انه وعيد يجوز التخلف فيه قوله
اي للذنوب بقرينة ذكر الذنب سابقا قوله ويعم
الكبائر اي الذنوب تعم الكبائر فيلزم ثبوت الشفاعة
للكبائر وهذا دفع لما قيل هذا انما يكون برهانا اذا ثبت
عموم الذنب للصغائر والكبائر واما اذا اخص بالصغائر
بقرينة قوله تعالى لذنبك فان ذنبه عليه السلام صغيرة
قطعا فلا يكون برهانا وان كان الزاما للمعتزلة لعدم
استحقاق العذاب للصغائر عندهم حتى يحتاج الشفاعة
والاستغفار وحاصل الدفع ان الذنب في اصل الوضع
شامل لهما وكون ذنبه عليه السلام خاصا لا يفيد تخصيص
الذنب للامة وذلك ظاهر قوله وعلى انها ليست لرفعة
الدرجة آه اي تدل الآية بمقتضى الاسلوب على ان
تلك الشفاعة التي نفي عن الكفار خاصة ليست لرفعة
الدرجة لان عدم الشفاعة التي لرفعة الدرجة لا يقتضي
تقبيح الحال وتحقيق اليأس مع ان الآية سيقت لنفي

لنفي الشفاعة التي يقتضي عدمها تقبيح حالهم وتحقيق
يأسهم قوله لكن لا تدل على انها آه يعني هذه الآية
بمقتضى الاسلوب انما تدل على ثبوت اصل الشفاعة
لكن لا تدل على انها في حق اهل الكبائر بل تدل
لان جهة نفي النفع هي الكفر فاذا انتفى ثبت النفع مطلقا
ولانها محل الخلاف فاذا ثبت اصل الشفاعة ثبت
ما ادعى اقول فيه بحث اما في الاول فلان حصر جهة نفي
النفع في الكفر غير معلوم من الآية وترتبه عليه لا يدل
على الحصر فيجوز ان يكون في اهل الكبائر امر آخر واما
في الثاني فلان امر وانه لا تدل عليه دلالة تحقيقية لا
انه لا تدل عليه ودلالة التزامية مبنية على مذهب الخصم
قوله ظاهر الآية ينفي اصل الشفاعة يعني ان هذه الآية
ليست للمعتزلة من كل وجه بل عليهم من وجه لان
ظاهرها نفي الشفاعة مطلقا مع انهم قائلون بالشفاعة
لزيادة الثواب فانهم صرفوها عن الظاهر وحملوا على
نفي الشفاعة لرفع العذاب فنقول انها لا تنفي حجة
قوله ثم انه يحتمل آه اي ثم ان الآية لا تدل على نفي الشفاعة
ايضا على الاطلاق لانه يحتمل ان يكون الضمير في قوله
منها للنفس الثانية العاصية فيكون معنى قوله تعالى

حتى انها ليست للمعتزلة من كل وجه ١٢

لا يقبل منها شفاعة انها ان جاءت النفس العاصية بشفاعة
الشفيع لم يقبل منها فلعل الشفاعة يقبل في حقها بوجه
آخر بان يجيء الشفيع بشفاعة وما قيل ان هذا التوجيه
خلاف الظ بعيد عن المقام فليس بشيء لان التوجيه مانع
يكفيه الاحتمال العقلي وهو ظ قوله يشير الى منع الدلالة على
عموم الاشخاص وسنده المنع جواز كون الكلام لسلب
العموم لا لعموم السلب كذا في شرح المقاصد قوله و
اعترض عليه بان النقض آه يعني ان لا معنى لمنع الدلالة
على العموم لان النفس في قوله تعالى لا تجزي نفس عن
نفس الآية نكرة في سياق النفي عامة والضمير في قوله
منها راجع اليها فيعم الضمير ايضا لعموم مرجعه فيدل
على العموم في الاشخاص قوله ويمكن ان يجاب آه يعني
انما يلزم من عموم المرجع الذي هو النكرة عموم الضمير اذا
كان الضمير راجعا اليها من حيث عمومها لكن لا ضرورة
في رجوع الضمير اليها كذلك فان النكرة المنفية خاصة
بحسب الوضع لانها موضوعة للفرد المبهم ولذا لا
تعم في الاثبات وعمومها بعد النفي عارض عقلي
ضرورة ان انتفاء الفرد المبهم لا يكون الا بانتفاء جميع
الافراد فيجوز ان يكون الضمير راجعا الى النكرة بحسب معناه

معناه الوضعي فلا يلزم العموم الا ترى انه اذا قيل لا
رجل في الدار وانما هو على السطح لم يلزم منه ان يكون
رجال العالم على السطح مع ان الضمير ههنا ايضا راجع
الى النكرة الواقعة في سياق النفي وليس ارجاع الضمير الى
النكرة المنفية بحسب معناه الوضعي من الاستخدام
كما توهم الفاضل الچلپي لانه لا بد في الاستخدام من
المعنيين ولم يستعمل النكرة ههنا في المعنيين بل هي
مستعملة في كلا الموضعين في معنى واحد وهو الفرد
المبهم الا انه عرض له العموم بواسطة امر خارج وهو
النفي كما نص عليه في التلويح وقد صرح بذلك المحققون
من شارحي مختصر ابن الحاجب قال الفاضل المحشي يعني
كون النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع مخالف الكتب
اصول الفقه فان النكرة المنفية عامة بحسب اصل الوضع
قال صدر الشريعة في التوضيح ان العام لفظ وضع
لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له ثم عد
النكرة المنفية من العام نحو لا اطل رشا وليس بشيء
لان مراد المحشي انها خاصة بحسب الوضع الشخصي وهذا
لا ينافي كونها عامة بحسب الوضع النوعي المجازي ضرورة
ان دلالتها بواسطة قرينة وهي الوقوع في سياق

النفي والوضع في تعريف العام اعم من الشخصي والنوعي
فيشمل النكرة المنفية ايضا صرح بذلك الشارح في التلويح
فارجع اليه فانه كاشف عن التوضيح قوله نعم لو قيل آه
اي نعم لو قيل في دفع منع الدلالة على عموم الاشخاص ان
الضمير راجع الى النكرة فوقوع الضمير في سياق النفي كوقوع
النكرة فيه فيلزم قوله تعالى لا يقبل منها كان تقي لا يقبل
من نفس شفاعة فيعم ذلك الضمير كما يعم النكرة لم يبعد
جدا ولعل هذا هو مراد المعترض الا ان عبارته لا تساعد
قيل وجه البعد في الجملة ان الضمير الراجع الى النكرة لا يجب
ان يكون فانه اختلاف بين النحاة ان الضمير الراجع الى
النكرة معرفة او نكرة وان كان مشهور انه نكرة قوله
عدم معنى بالنسبة الى الصغيرة يعني وعلى عدم معنى العفو بالنسبة الى
صغيرة غير المجتنب مم لانه اذا لم يجتنب الكبيرة كان مستحقا
للعذاب على الصغيرة ايضا فتركه يكون تركا للعفو به
المستحقة فيتحقق العفو بالنسبة اليه وعدم معنى العفو
بالنسبة الى الصغيرة المجتنب غير مفيد في بيان ما قالت
المعتزلة فبيان الشارح غير تام وما قال الفاضل المحشي
من ان كلام الشارح مبني على ما هو المشهور من انه
لا استحقاق بالصغائر مطلقا عندهم على ما قال في شرح

شرح المواقف ففيه ان قيد المجتنب عن الكبيرة مستدرك
ح وهو ظ قوله فتأمل لعل وجه التأمل ان غير المجتنب
مستحق الخلود في النار عندهم فلا يتحقق المغفرة والعفو
بالنسبة اليه وما قيل من انه يجوز ان يكون بتخفيف
العذاب فمدفوع ان العذاب عندهم مضرة خالصة
لا يشوبها ما يخالفه ولذا جعلوا اجزاء الكافر بعينه جزاء
مرتكب الكبيرة قوله فيه منع ظ آه فيه ان جزاء الايمان
هو الجنة لا مجرد التخفيف لقوله عليه السلام يدخل الجنة
من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وايضا تخفيف
العذاب خلاف مذهبهم على ما مر قوله ومبنى هذا الاستدلال
على ان العمل آه لانه على تقدير تناول العمل لترك المنهيات
يكون معنى الآية ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات
من اتيان الاوامر وترك المنهيات كانت لهم جنات الفردوس
الفردوس فلا يدخل مرتكب الكبيرة في حكم الآية لانه غير
تارك المنهيات بخلاف ما اذا لم يتناول لها فان العامل ح
بالصالحات يجوز ان يكون مرتكب الكبيرة بل كباير فيدخل
مرتكب الكبيرة العامل بالصالحات تحت الحكم فيتم الاستدلال
قوله ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل آه يعني ان
الاستدلال بالآية على تقدير عدم التناول ايضا غير تام

لانه لا يدل على عدم خلود مرتكب الكبيرة الذي لا عمل له
غير الايمان لترتب الحكم بدخول الجنة على الذين آمنوا
وعملوا الصالحات لكنه يبطل مذهب الاعتزال اعني خلود
جميع اهل الكبائر في النار قوله فلا يرد جواز التفاوت
اي لا يرد انه يجوز ان يكون عذاب الكافر شديدا بالنسبة
الى عذاب مرتكب الكبيرة وان كانا مخلدين في النار فلا
يزيد جزاء على الجناية قوله وهذا الدليل الزامي آه اي هذا
هذا الدليل على مذهب المعتزلة القائلين بالحسن والقبح
العقليين والا فعند اهل السنة تصرفه تعالى في ملكه لا
يوصف بالظلم لان الظلم قد يتحقق على التصرف في ملك
الغير وهذا المعنى محال في حقه تعالى لان الكل ملكه وعلى وضع
الشيء في غير محله والله احكم الحاكمين واعلم العالمين
وكل ما وضعه في موضع يكون ذلك احسن المواضع
وان خفي وجه حسنه علينا ولا يخفى انه اذا كان الدليل
الزاميا فلا حاجة في دفع الايراد السابق الى قوله
على الاطلاق من غير تقييد بالشدة والضعف لانهم
لا يقولون بالتفاوت في العذاب والالم يكن مضرة
خالصة قوله قالوا ولولا الخلوص اي لولا الخلوص من
شوائب النفع لم ينفصل عن مضار الدنيا فانها

فانها مضار من وجه دون آخر فيجب ان يكون منافع
الآخرة ومضارها خالصتين عن الضد قوله فيمكن
منع آه اي يمكن منع قيد الخلوص ايضا لكن هذا المنع
غير مفيد ههنا لان النزاع في دوام اهل الكبائر في النار
وخلودهم ومنع الخلوص لا يستلزم نفي الدوام لا يقال
منع الدوام موقوف على منع الخلوص لانه اذا كانت
المضرة منقطعة لم يكن خالصة لانا نقول في ذلك لم يجوز
ان لا يخلق الله في المعاقب العلم بذلك الانقطاع
فلا يحصل له فرح كذا في شرح المواقف قوله لكن خلود
آه السعد لكن لدفع توهم اذا كان الخلود بمعنى المكث
الطويل فيجوز ان يكون خلود الكفار ايضا بذلك
المعنى فلا يكون دوام الكفار في النار قطعيا ووجه
ظ قوله لا احتمال ان يكون آه لان اسم الفاعل ضعيف
العمل فيحتاج الى التقوية بخلاف الفعل لكن الاحتمال
المرجوح لا يمنع الاستشهاد واما ما قيل من ان الايمان
في قوله تعالى انؤمن لك واتبعك الارذلون ظ في الايمان
الشرعي والكلام في الايمان اللغوي فمدفوع بان الايمان
الشرعي بعينه الايمان اللغوي قال في شرح المقاصد
افعال من الامن للضرورة او التعدية وتعدى

بحث ايمان

بالباء واللام بملاحظة معنى الاعتراف والاذعان انتهى
كلامه فعلم ان الايمان متعد بنفسه وهو الموافق لما
في الصحاح من معنى قوله تعدى باللام وتعدى بالباء انه
تعدى باللام باعتبار معنى الاذعان والباء باعتبار
معنى الاعتراف فما قيل انه خالف في جعل الايمان متعديا
بالباء للبيضاوي حيث قال تعلق الباء بالايمان باعتبار
معنى الاعتراف ليس بشيء **قوله** اي يحصل فيه منسوبية
الصدق آه يعني ان لفظ النسبة مصدر مبني للمفعول
والمعنى ليس حقيقة التصديق اللغوي ان يحصل في
القلب كون الصدق منسوبا الى الخبر او الى المخبر ويحصل
ثبوت الصدق له في نفس الامر فانه من قبيل المعرفة
المقابل للنكارة والجهالة دون الصدق المقابل للتكذيب
والانكار المفسر بكرويدن وانما لم يجعله من المصدر
المبني للفاعل بمعنى نسبت كردن صدق را بچيزي لانه
مستلزم للاذعان بل هي تعبير عنه ثم اعلم بعد الاتفاق
على ان تلك المعرفة خارجة عن التصديق اللغوي
وان المعتبر في الايمان هو التصديق اللغوي اختلفوا
في انها هل هي داخلة في التصور ام في التصديق المنطقي
فمرضي الشريف انها داخلة في التصور ويجوز ان يكون الصورة

الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصورا وان
التصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوي وكذا فسروه
رئيسهم في الكتب الفارسية بكرويدن وفي العربية بما
يخالف التكذيب والانكار ويؤيده ما اورده
السيد الشريف في حاشية شرح التلخيص ان المنطقي انما
يبين ما هو في العرف واللغة وعلى هذا قال الشارح في التهذيب
العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور
وعند بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة ان تلك
المعرفة داخلة في التصديق المنطقي فان الصورة
الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعا فان
كان حاصلا بالقصد والاختيار بحيث يستلزم الاذعان
والقبول فهو تصديق لغوي وان لم يكن كذلك كمن
وقع بصره على شيء فعلم انه جدار او فرس فهو معرفة
يقينية وليس تصديقا لغويا فالتصديق اللغوي عنده
اخص من المنطقي وهذا مجمل الكلام وتفصيله في شرح
المقاصد **قوله** كما للسوفسطائية فان له يقينا بوجود
العالم خاليا عن الاذعان والقبول وكما لبعض
الكفار الذين يعرفون صدق النبي عليه السلام كما
قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما

يعرفون ابناءهم وقال وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم
ظلما وعلوا **قوله** هكذا حققه بعض المتأخرين يعني
لكن اليقين بمعنى الاذعان حاصلا للسوفسطائية
كما حققه بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة واما
الشارح فهو يمنع حصول اليقين بدون الاذعان و
يمنع عدم حصول الاذعان القلبي للسوفسطائية وانما
ينكرون عنادا **قوله** صرح بذلك رئيسهم ابن سينا آه
قال الشارح في رسالته في تحقيق الايمان ان ابن سينا
اورد في الشفاء في مقابلة هذا التصديق التكذيب قال
في كتابه المسمى بدانش نامه علائي دانستن دو گونه
است يكى فهم كردن واندريافتن آنرا بتازى تصور
خوانند ودوم گرويدن وآنرا بتازى تصديق خوانند
قوله ان قلت يلزمه آه اي اذا كان التصديق عند
ابن سينا هو اللغوي المعبر عنه بگرويدن يلزمه احد
الامرين اما اندراج يقين السوفسطائية ونحوه كاليقين
الحاصل لبعض الكفار في التصور واما عدم انحصار
تقسيم العلم الى التصور والتصديق لخروج يقين السوفسطائية
عنهما وكلا الامرين باطل بالضرورة **قوله** قلت له
ان يمنع حصول اليقين آه يعني ان النقض انما تتم

تم اذا كانت مادته متحققه وهو ممنوع لانا لا نسلم حصول
اليقين بدون الاذعان ولا نسلم ان للسوفسطائي ونحوه
يقينا بدون الاذعان فانه يذعن بوجود العالم
الا انه ينكره باللسان عنادا واستكبارا **قوله** يقتضي تباينهما
بحث وهو ان المعنى الذي آه حاصله انه كيف يكون
المعنى الذي يعبر عنه بگرويدن بعينه معنى التصديق
المنطقي والحال ان المعنى المعبر عنه بگرويدن قطعي و
التصديق المنطقي عام شامل للظن والجهل ايضا
بالاتفاق لان المنطقيين يقسمون العلم بالمعنى
الاعم اعني الصورة الحاصلة عند العقل الى التصور و
التصديق ويقيمها حاصرا ليتوسلوا بذلك التقسيم الى بيان
حاجة المنطق بجميع اجزائه التي منها القياس
الجدلي المتألف من المشهورات او المسلمات ومنها القياس
الخطابي المتألف من المقبولات والمظنونات ومنها القياس
الشعري المتألف من المخيلات فلو لم يكن التصديق
المنطقي عاما لم يثبت الاحتياج الى هذه الاجزاء وذلك
ظ **قوله** قد نص عليه في شرح المقاصد حيث قال انما
المقصد ان الايمان تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى
اللغوي وهو ما يعبر عنه بگرويدن وراست داشتن

ويناقيه التوقف والتردد قوله ولذا اكتفى في باب الايمان
آه اى لاجل ان المعنى الذى يعبر عنه بگرويدن امر قطعى
اكتفى ذلك في باب الايمان الذى هو التصديق البالغ
حد الجزم بحيث لا يحتمل النقيض اصلا ولا يحتاج الى اعتبار
كونه قطعيا قال الفاضل المحشى وتحقيق انه امر عام يتناول
الظنى والقطعى قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد
ثم نعم قد نص على ان الايمان تصديق خاص قد اعتبر فيه
شرائط منها كونه امرا قطعيا واما كون التصديق
المنطقى امرا يقينيا فلم يذكره الشارح انتهى كلامه وفيه بحث
اما اولا فلان عبارته في شرح المقاصد على ما نقلنا
صريح في ان المعنى المعبر عنه بگرويدن مناف للتردد
والتوقف واما ثانيا فلان كون الايمان تصديقا
خاصا قد اعتبر فيه شرائط منها كونه امرا قطعيا لا
مخالف لما ذكره الشارح في التلويح في باب المحكوم به من
ان المراد بالايمان معناه اللغوى وانما الاختصاص
في المؤمن به فمعنى التصديق هو الذى يعبر عنه بالفارسية
بگرويدن وراست گوى داشتن وهو المراد بالتصديق
الذى جعله المنطقيون احد قسمى العلم على ما صرح به
رئيسهم حيث حصر الاختصاص في المؤمن به وجعل

الى الشرع

جعل التصديق المعتبر في الايمان بعينه التصديق المنطقى
تأمل فانه من المزالق واما ما ذكره الفاضل المحشى رد
من ان القول بان المعتبر في الايمان هو اليقين
محل نظر اذ قد صرح في شرح المواقف ان الظن الغالب
الذى لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين في
كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا
القبيل مدفوع بما نقل عنه من ان كون الايمان عبارة
عن التصديق الجازم الثابت قول جمهور العلماء
وكلامنا معهم وقال بعضهم بعدم كفاية الظن القوى
الذى لا يخطر معه احتمال النقيض محل كلام انتهى كلامه
قوله اشارة الى ان الكفر آه يعنى ان ما ذكره ههنا
مخالف لما ذكره في شرح المقاصد فان قوله كان اطلاق
اسم الكافر وجعله كافرا شرعا كل منهما الى ان الكفر في
مثل هذه الصورة اى في الصورة التى يكون التصديق
مقرونا بشىء من امارات التكذيب في الظاهر وفى حق
اجراء الاحكام لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح
المقاصد ان ذلك التصديق غير معتد به وانه بمنزلة
العدم ويوافقه ما اورده الشارح في رسالته في تحقيق
الايمان وكذا البغض والعداوة للشارع اذ فرض

حصوله مع التصديق بجعل امارة التكذيب فلا يعتد بمثل
هذا التصديق ويجعل بمنزلة العدم انتهى ويمكن ان يوفق
ان المراد بقوله كان اطلاق الكافر الاطلاق الحقيقي و
بقوله يجعله كافرا بينه وبين الله تعالى ويؤيده ما في شرح
المواقف فان سجود الصنم بالاختيار يدل بظاهره
على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا
بعدم ايمانه حتى لو علم انه لم يسجد له على سبيل التعظيم
واعتقاد الالوهية بل سجد له وقلبه مطمئن بالايمان
لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان اجرى عليه
حكم الكافر في الظاهر **قوله** قلت الكلام في الايمان الحقيقي
لا الحكمي يعني ان ايمان اطفال المؤمنين حكمي لما علم
من الدين ضرورة ان النبي عليه السلام كان يجعل
ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد وقيل هذا مناف
لما ذكره الشارح فيما بعد من ان الشارع جعل المحقق
الذي لم يطرء عليه ما يضاده في حكم الباقي فانه تصريح
بان الكلام فيما هو اعم من الايمان الحقيقي والحكمي
انتهى كلامه وانت خبير بان المفهوم من كلام الشارح
ان الشارع جعل المحقق الغير الباقي في حكم الباقي لا
انه جعل غير المحقق في حكم المحقق فالكلام المذكور صريح

صريح في ان الكلام في ايمان المحقق سواء كان باقيا
او في حكم الباقي لا فيما هو اعم من الايمان الحقيقي والحكمي
قوله هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم آه
فيه بحث لان ما عليه المتكلمون هو ان النوم ضد
للادراك الاشياء ابتداء لا انه مناف لبقاء الادراكات
الحاصلة في اليقظة وعلى تقدير التسليم فانما يحملها
ثم على ما ذهب اليه الاستاذ وهو ويدل عليه قوله عليه السلام
تنام عيني ولا ينام قلبي فتامل **قوله** والذهول اي
في حالة النوم والغفلة آه يعني ان الذهول الحاصل
في حالة النوم والغفلة انما هو عن حصول في ذلك ح
التصديق فتلك هي اي حال النوم والغفلة انما هو
حال الذهول المعتبر بعدم ملاحظة الصورة الحاصلة
عند العقل لا حال عدم التصديق وعدم ملاحظة
حصول التصديق لا ينافي ان يكون نفسه حاصلا **قوله**
واما حال الحضور فليس كذلك آه دفع لما يتوهم من
ظاهر قول الشارح والذهول انما هو عن حصوله من انه
يدل بظاهره على ان لا ذهول عن حصول التصديق
في غير حالة النوم والغفلة مع انه ليس كذلك انما هو
المنتفي في تلك الحالة الذهول عن نفس المصدق به و

حاصل الدفع ان مراد الشارح ان حال النوم والغفلة
حال الذهول البتة واما حال عدم النوم والغفلة هو
حال الحضور فليس الذهول لازما لها بل قد تذهل فيهما
كما اذا كان التصديق حاصلا ولم يلاحظه ولم يلتفت
اليه فيكون ذاهلا عنه وقد لا تذهل فيهما بان تلتفت
النفس الى ذلك التصديق قصدا قال الفاضل الجلبي لكن
الظاهر ان عدم الالتفات الى ما حضر في القلب لا يسمى ذهولا
لا لغة ولا عرفا انتهى كلامه وفيه بحث لانه قد نص
الشارح في التلويح ان الذهول عبارة عن عدم ملاحظة
للصورة الحاصلة عند العقل بحيث تتمكن من ملاحظتها اى وقت شاء وهذا صريح في ان عدم الالتفات
الى الصورة الحاصلة عند العقل يسمى ذهولا قوله
ولذلك آه اى ولاجل ان الشارع جعل المحقق الذى
لم يطرء عليه ما يضاده في حكم الباقي يكفي الاقرار مرة في
العمر لمن هو قادر عليه مع ان الاقرار جزء مفهوم
الايمان والكل لا يتحقق بدون الجزء فان قلت
اذا كان الاقرار مرة في العمر كافيا فما معنى لاحتماله
السقوط قلت معنى احتماله السقوط انه يجوز صدور
[redacted] منافيه عند الاضطرار بخلاف التصديق فانه

فانه لا يحتمله اصلا قوله على الامام اى امام محلة وقرية
وبلدة ليجروا عليه الاحكام من ترك الجزية وحرمة دمه
والصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة
بالعشر والزكوة ونحو ذلك قوله بخلاف ما اذا كان
ركنا آه ذكر في شرح المقاصد فعلى هذا المذهب من صدق
بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره مرة لا
يكون مؤمنا عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة
ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما
للتصديق فقط فالاقرار لاجراء الاحكام عليه فقط
انتهى كلامه والمذهب الاخير هو الموافق للحديث يخرج لما في ص
من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان
قوله لدلالتها على ان محله آه يعني ان ههنا هو
مطلبين الاول ان الاقرار ليس جزء من الايمان
والثاني انه التصديق لا غير اما الاول فلدلالة
النصوص على ان محل الايمان هو القلب فلا يكون
الاقرار الذى هو فعل اللسان داخلا فيه واما
الثاني وهو انه التصديق لا سائر ما في القلب من
المعرفة والقدرة والعفة والشجاعة وغير ذلك من
الكيفيات النفسانية فلوجوه الاول اتفاق الفريقين

على انه ليس سوى التصديق والثاني ان الايمان في
اللغة التصديق ولم يعين في الشرع لمعنى آخر كما عين
لفظ الزكوة والصوم وغير ذلك فلا يكون منقولا عن
معناه اللغوي الى سائر ما في القلب وان كان منقولا
باعتبار خصوصية المتعلق اذ لو كان منقولا لكان
الخطاب الوارد في الكتاب والسنة بالايمان خطابا
بما لا يفهمه الامة وهو مستلزم لعدم امكان الامتثال
به من غير استفسار وبيان مع ان من امتثل من
غير استفسار ولا توقف الى البيان وانما وقع [illegible]
الاحتياج الى البيان ما يجب الايمان به فبين وفصل
بعض التفصيل بحيث قال النبي عليه السلام لمن سأله
عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الحديث
فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم الثالث
ان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل و
ههنا لا دليل ولا صارف فيكون باقيا على معناه الاصلي
الذي هو التصديق قوله ان قلت يحتمل ان مراده
يعني ان دلالة النصوص على ان محل الايمان الشرعي
القلب مم لم لا يجوز ان يكون المراد بالايمان الواقع
في النصوص معناه اللغوي فيكون المفهوم منها ان

ان محل الايمان اللغوي القلب لا ان محل الايمان الشرعي
ذلك فيجوز ان يكون الاقرار جزءا من معناه الشرعي
قوله لا نزاع في الايمان آه يعني ان متعلق الايمان
الشرعي خاص وهو ما جاء به النبي عليه السلام بخلاف
الايمان بالمعنى اللغوي فان متعلقه مطلق النسبة
الخبرية فبالنظر الى خصوصية المتعلق منقول وان
لم يكن منقولا بالنظر الى نفس المعنى يدل على ذلك ان
النبي عليه السلام بين متعلقه دون معناه فقال
ان تؤمن بالله وملائكته الحديث فلفظ الايمان
بالنسبة الى معناه اللغوي وهو التصديق مطلقا
فيكون مجازا في كلام الشارع لانه منقول عنه مجازي
عند الناقل وفي كلام الشارع وهو التصديق بما جاء
به النبي عليه السلام يكون حقيقة عرفية والاصل في
الاطلاق هو الحقيقة فيكون المراد بالايمان الواقع
في النصوص معناه الشرعي لئلا يكون الكلام على
خلاف الاصل قوله يرد عليه انه يحتمل آه يعني ان
الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز ان يكون
ذكر القلب في الحديث لكونه محل جزء الايمان الذي
هو التصديق فيكون معناه هلا شققت قلبه

علمت انتفاء الجزء الذي هو التصديق القلبي يلزم انتفاء
الايمان فيجوز قتله ولا يكون دمه محرما قيل يدفعه ان
قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه ان النصوص
معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق القلبي ولكون
الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالنصوص الثلثة الاول
للاول وهذا الحديث للثاني **قوله** ولا يخفى انه انما تم
آه يعني ان استدلال الكرامية بان اهل اللغة لا يعرفون
منه الا الاقرار اللساني فيكون معناه الحقيقي هو الاقرار
لا امر آخر انما يتم اذا ضم ان الايمان غير منقول في الشرع
عن معناه اللغوي الذي هو التصديق اللساني و
يرد على هذه المقدمة ان عدم النقل مم لان النصوص المعاضدة
دالة على انه امر قلبي فيكون منقولا الى التصديق القلبي
وانت خبير بانه لو قرر قول الشارح فان قيل نعم الايمان
هو التصديق آه بانه انكم اذا قلتم ان الايمان هو
التصديق ونفيتم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم
ان يجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان
لان اهل اللسان لا يعرفون منه الا ذلك فلا يرد ما
ذكره المحشي **قوله** يرد عليه انه ليس المعتبر آه يعني انه
ليس المعتبر عند الكرامية في الايمان مجرد اللفظ حتى

حتى يلزم ان يكون المتلفظ بكلمة صدقت سواء كان مهملا
او موضوعا لمعنى سوى التصديق القلبي مصدقا للنبي
عليه السلام في العرف واللغة بل المعتبر عندهم في الايمان
هو اللفظ الدال على التصديق القلبي من غير ان
يجعل التصديق جزء منه على معنى انه معتبر في الوضع
الشرعي واللغوي للفظ الايمان ولا شك ان المتلفظ
بكلمة صدقت من حيث دلالته على التصديق القلبي
مصدق للنبي عليه السلام في العرف واللغة بلا ريبة وان
لم يحصل له التصديق القلبي **قوله** فيبطل ما قيل آه اي اذا
قلنا ان معنى كون اللفظ الدال معتبرا عند الكرامية انه
معتبر في الوضع الشرعي واللغوي بطل ما قيل على الكرامية
انه اذا اعتبر في الايمان اللفظ الدال الدلالة على التصديق
القلبي فلا معنى لاعتبار تلك الدلالة واعتدادها عند عدم
المدلول اذ الغرض من اعتبار الدلالة ان يكون ذلك
اللفظ علما لوجود المدلول فاذا لم يكن المدلول متحققا
لا معنى لاعتبارها مع ان الكرامية يعتبرونها و
يجعلون المقر الغير المصدق مؤمنا وانما قلنا بطل ما
قيل اذ لا دخل ولا مشاحة في الاوضاع فان الواضع
لما عين لفظ الايمان للفظ الدال على التصديق القلبي

مطلقا يجب ان يكون المتلفظ بذلك اللفظ الدال مؤمنا
لغة وشرعا سواء تحقق مدلول ذلك اللفظ فيه او لا و
لا يمكن ان تحقق لم يعتبر اللفظ الدال مطلقا مع انه لا
فايدة في اعتبار الدلالة حين عدم المدلول قوله نعم لا
اعتبار لها في حق الاحكام آه تقرير لما سبق من انه لا
معنى لاعتبارها عند عدم المدلول في حق الاحكام عند
الكرامية لان المقصود الواضح من اعتبار الدلالة هو تحقق
المدلول فاذا لم يكن ذلك متحققا لكون التلفظ بذلك اللفظ
الدال مع عدم المدلول بمنزلة التلفظ باللفظ المهمل او الموضوع
لمعنى آخر فلا يجري عليه الاحكام التي يجري على المتلفظ بذلك
اللفظ مع تحقق مدلوله قوله قالوا آه تائيد لقوله نعم
لا اعتبار آه اي قال الكرامية من اضمر الانكار واظهر
الاذعان يكون مؤمنا لغة وشرعا لتحقق اللفظ
الدال الذي وضع لفظ الايمان بازائه الا انه يستحق
ذلك الشخص الخلود في النار لعدم تحقق مدلول ذلك
اللفظ الذي هو مقصود من اعتبار دلالته واما قوله
ومن اضمر الاذعان آه فذكره استطرادي لا دخل له
طفيلي
في التائيد المذكور قوله اي يطلق لفظ المؤمن لغة ح
لتحقق مدلوله اللغوي كما يفهم من ظاهر العبارة والا

والالزم ان يكون مدلوله لغة مجرد الاقرار بل المراد انه
يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لقيام دليل الايمان الذي
هو التصديق القلبي كما يطلق الغضبان والفرحان
على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليهما اعني ح
الآثار اللازمة للغضب والفرح قوله وفي المواقف ان
الاقرار آه قال في المواقف لا نزاع في انه اي التصديق
ايمانا يسمى لغة ولا في انه يترتب عليه الاحكام الايمان
ظاهرا وانما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى ويفهم
بمعونة كلامه السابق على هذا اعني قوله فالتصديق
اما معنى هذه اللفظة او هذا اللفظ لدلالتها على معناها
اي الاقرار
انه حقيقة في الاقرار قوله لا يتحقق لعلهم يجعلونه آه هذا
اي الايمان
الاعتراض بعد ما صرح في الحاشية السابقة بان المعتبر
عندهم اللفظ الدال سواء تحقق مدلوله او لا غير وارد
كما لا يخفى اللهم الا ان يلاحظ ذلك قوله هذا مذهب
الرقاشي آه فعند الرقاشي يشترط مع الاقرار المعرفة
القلبية حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا وعند القطان
شرط معه التصديق المكتسب بالاختيار قوله رد آخر
على الكرامية آه يعني ان ما ذكره الكرامية من ان الايمان
هو التصديق اللساني مخالف لما انعقد عليه الاجماع

وهو الحكم بايمان من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار لمانع
قوله لا على المصر اى ليس ردا على المصر ومتابعيه على
ما توهم من انه رد على المصر حيث جعل الاقرار جزء من
الايمان فانه مخالف للاجماع المنعقد على ايمان المصدق
الذى لم يتفق له الاقرار وانما قلنا انه ليس ردا عليه
لان المصر لم يجعل الاقرار ركنا لازما لا يحتمل السقوط
اصلا حتى يكون مخالفا للاجماع على ان قول الشارح ايضا صريح
فى انه رد آخر على الكرامية قوله كما فى قوله تعالى تنزل الملئكة
آه فانه عطف الروح على الملئكة مع انه داخل فيهم تعظيما
لشانه كانه ليس داخلا فى جنس الملئكة هذا على تقدير
ان يكون المراد بالروح جبرئيل عليه السلام واما اذا كان
المراد خلقا آخر اعظم من خلق الملائكة على ما قال القاضى
فى تفسير قوله تعالى يوم يقوم الروح والملئكة صفا
فليس مما نحن فيه قوله لان جزاء الشرط تعليل
للزوم اشتراط الشئ بنفسه يعنى لما كان العمل الصالح
مشروطا بالايمان الذى هو عبارة عن مجموع التصديق
والعمل يلزم ان يكون مشروطا بنفسه لان جزء الشرط
شرط ايضا قوله لا يتصور فى غير عصر النبى عليه السلام
لاختتام الوحى واتمام الفرائض وما وجب الايمان

الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان قوله لتكثره بحسب
تكثر متعلقاته آه فان متعلقاته امور متعددة من حيث
وجوب الايمان بها فان المؤمن بالايمان الاجمالى
اذا علم فرضية الصلوة يجب عليه التصديق بها ثم اذا
علم فرضية الصوم يجب عليه الايمان بها ايضا و
هكذا فمتعلقات الايمان التفصيلى تتزايد بحسب تعلق
العلم بها فتتزايد التصديقات المتعلقة بتلك المتعلقات
ايضا فتتزايد الايمان بخلاف الايمان الاجمالى فانه
تصديق واحد متعلقه امر واحد وهو ما جاء به النبى
عليه السلام قوله وان لم يتكثر بحسب ذواتها لانها
بعد اختتام الوحى امور معدودة لا زيادة ولا نقصان
فى ذواتها قوله فليتأمل وجه التأمل ان التكثر بهذا
الاعتبار انتقال من الاجمال الى التفصيل وهو لا يفيد
الزيادة وانما يفيد كمال الاجمالى الا ترى ان من علم
شيئا اجمالا ثم فصل ذلك الاجمال لا يقال انه علم
زائد على الاول انما يقال انه علم كامل منه بخلاف ما
اذا كانت المتعلقات متكثرة فى ذواتها كما فى عصر النبى
عليه السلام فانه كلما ازدادت تلك الجملة ازداد التصديق
المتعلق بها الاجمالى كما لا يخفى قوله وقد يتوهم انه آه

اى قد يتوهم ان حاصل ما قيل ان الثبات والدوام على
الايمان زيادة عليه هو ان على العبادة عبادة اخرى
زيادة على نفس تلك العبادة فالدوام على الايمان امر
زايد على الايمان وهذا ليس بشئ لان النزاع فى ان نفس
الايمان هل يزيد ام لا ولو فى الدوام عبادة غير كونه
ايمانا فان الدوام على التصديق غير نفس التصديق وهو
ظ **قوله** ولدفع بان المراد آه اى قد يدفع النظر المذكور
بان المراد بزيادته اى بزيادة الايمان انه يزيد اعداد
المتجددة التى حصلت بتجدد الايمان ولا اشكال ان عدم
البقاء لانا فى الزيادة بهذا المعنى اعنى الزيادة بحسب
العدد ويرد عليه ان النزاع فى ان حقيقة الايمان هل
يقبل الزيادة والنقصان ام لا وكونه زايدا بحسب الاعداد
لا مدخل فى زيادة ذاته وحقيقته وهو ظ **قوله** كما هو
مذهب الخوارج آه اى هذا صريح فى ان الاعمال مطلقا
جزء من الايمان عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار
والاعمال المفروضة جزء منه عند الجبائى وهو موافق
لما فى شرح المقاصد حيث قال واما على الرابع وهو
ان يكون الايمان اسما لفعل القلب والخوارج على
ما نقل انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل

عمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان
داخلا فى الكفر واليه ذهب الخوارج او غير داخل فيه وهو
المنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم
اختلفوا فعند ابى على وابى هاشم فعل الواجبات وترك
المحظورات وعند ابى الهذيل وعبد الجبار وتبعهما
الخوارج فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة انتهى
كلامه لكنه مخالف لما فى شرح المواقف حيث قال وقال
قوم انه عمل الخوارج فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار
الى انه الطاعات باسرها وذهب الجبائى وابنه واكثر
البصرية الى انه الطاعات المفروضة فانه يدل على ان
الايمان عندهم هو الاعمال فقط والله اعلم بحقيقة
الحال **قوله** مذهب الجبائيين هما ابو على وابنه ابو
هاشم من باب التغليب كعمرين لابى بكر وعمر رض **قوله**
فان قلت انتفائه آه يعنى انه اذا كان الاعمال جزء
من حقيقة الايمان فلو ينتفى ولو الزيادة امر ظاهر لا
محل بحث لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فلا
فلازمه على كل اجزاء المهمة ليكون زيادة ولا تحقق
لما بدونه [illegible] ليكون نقصانا **قوله** قلت النوافل مما يقع
آه حاصل الجواب ان الاعمال ليست بما جعل الشارع

جزء من الايمان حتى ينتفي بانتفائها بل هي تقع جزءا منه
ان وجدت فما لم يوجد لم تقع فالايمان على ما كان قبل
الاعمال الا انه طاعة لا تخرج عنها انه طاعة شاملة لجميع
الطاعات التي اتى بها المكلف من النوافل والفرايض
وهذا مذهب العلاف وعبد الجبار **قوله** او واجب كذلك
اى واجب شامل لجميع الواجبات من الافعال والتروك
وهذا مذهب الجبائيين **قوله** فان التكليف بالشئ آه
فان التكليف الشئ يجب نفسه يقتضي ان يكون نفس ذلك
الفعل مما يتعلق به القدرة الحادثة كالضرب بالمعنى
المصدرى بخلاف التكليف بالشئ يجب التحصيل فانه
يقتضي ان يكون تحصيله مما يتعلق به القدرة وذلك
بان يكون الاسباب المفضية اليه مقدورة سواء كان نفسه
مقدورا اولا وقد يكون الشئ باعتبار ذاته غير مقدور
وباعتبار تحصيله مقدورا كالتسخن والتبرد والقيام
قال الشيخ في رسالته في تحقيق الايمان واعلم انه
ليس المراد بكونه مأمورا به اختياريا ومقدورا له
ان يكون هو في نفسه من مقولة الفعل على ما سبق الى
بعض الاوهام بل ان يتمكن المكلف من تحصيله
او يتعلق به قدرته كالعلم والنظر والانفعالات كالتسخن

فالم يوجد الاعمال كان
الايمان هو التصديق
والاقرار واذا وجدت كانت
داخلة في الايمان فتزيد
الايمان على ما كان قبل
الاعمال سمه

كالتسخن والتبرد وغير ذلك واذا نظرت فكثير من الواجبات
بهذه المثابة فان الصلوة اسم للهيئة المخصوصة التي
تكون القيام والقعود والالفاظ والحروف من اجزائها
ولا يتمكن العبد من كسبها واجزائها ومع هذا لا تكون
الواجب المقدور المثاب عليه في الشرع الا نفس تلك
الهيئة واذا تاملت فراس الطاعات واساس العبادات
اعني الايمان بالله من هذا القبيل فانه مفسر بالتصديق
المعبر عنه بالفارسية بكرويدن وباور داشتن ورا ست
گوى دانستن المقابل للتكذيب والاخفاء فان هذا المعنى
من مقولة الكيف دون الفعل ومعنى كون الايمان
من الافعال الاختيارية انه يحصل باختيار العبد و
كسبه كالعلم والقيام والتسخن والتبرد على ما عرفت
قوله واما جعل التكليف بالايمان واما الجواب عن
الاشكال الذي اورده الشارح من ان المأمور به لا بد
ان يكون اختياريا والتصديق من الكيفيات لما ذكره
الآمدي من ان التكليف بالايمان تكليف بالنظر
الموجب له لانه سبب مستلزم له بحيث يمتنع تخلفه
عنه فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر بالمسبب الا انه
يجب صرفه بالتأويل الى السبب لان القدرة بالسبب

تتعلق الا من بهذه الجثة وبهذا لكن يؤمر بالقتل الذي هو
ازهاق الروح وهو غير مقدور له فانه امر مقدور الذي
هو ضرب السيف قطعا فهو عدول عن ظ قولهم معرفة
الله تعالى واجبة اجماعا وقوله تعالى آمنوا بالله قوله ويحكى
ان النظر آه تائيد لجواب الشرح بما ذكره الامام الرازي
اي تحقيق ان العلم النظري وهو ما يحصل بعد ترتيب
المقدمات كالايمان مقدور يجب التحصيل وان لم يكن
نفسه مقدورا ولذلك قد يعتقد نقيض ذلك العلم عند
الغفلة عن النظر لان موجبه النظر فاذا غفل عن النظر
فامكن ان يعتقد ما ينافي نقيض ذلك النظري فيكون
النظري مقدورا للبشر فلا يقبح التكليف به بخلاف الضروري
فانه لا يمكن ان يعتقد نقيضه اذ الموجب للحكم فيه تصور
طرفيه فاذا اوجب تصورهما حكما ايجابيا لم يمكنه بعد
تصورهما ان يعتقد السلب بينهما قوله فح اي حين
اذ كان المراد بكونه مقدورا انه مقدور يجب تحصيله
يكون حاصل كلام بعض المتأخرين وهو قوله ان نسب
باختيار كالصدق الى المخبر او يخبر ان التصديق هو
العلم اليقيني الذي يحصل بعد مباشرة الاسباب والمعرفة
اليقينية اعم من ان يكون حاصلا بالاختيار اولا

اولا فالتصديق عنده نوع من المعرفة اليقينية لانه
المعرفة اليقينية الاختيارية قوله يلزم ان يكون المعرفة
آه اذ لا واسطة بين التصور والتصديق فاذا لم يكن
داخلة في التصديق يكون داخلة في التصور قوله قلت
التصديق الايماني يعني ما ذكره بعض المتأخرين من قوله
ان التصديق ان نسب باختيار كما آه تفسير للتصديق
المعتبر في الايمان وهو عنده نوع من التصديق المنطقي
المقابل للتصورات الشامل للمعرفة اليقينية الغير الاختيارية
والاختيارية فلا اشكال قوله وليس المختار عنده ان
فان المختار عنده ان التصديق الايماني واللغوي
والمنطقي واحد وهو المعنى الذي يعبر عنه بكرويدن
لا فرق الا باعتبار المتعلق وان حصول اليقين بدون
الاذعان الذي هو امر اعتباري ثم والعلم ان كان
اذعانا للنسبة فهو تصديق والا فتصور هذا مجمل كلامه
وتفصيله في شرح المقاصد قوله يستلزم الاتحاد وهو
المطلق وهو الاتحاد بحسب الصدق اعني كل مؤمن مسلم
وكل مسلم مؤمن قوله فتأمل وجه التأمل ان الاسلام
هو الخضوع والانقياد مطلقا سواء كان بالجوارح
او بالقلب بخلاف التصديق فانه الانقياد القلبي

فلا يكون مرادا فانه باعم فلا يستلزم الاتحاد المطلوب قال
الامام الغزالي في الاحياء الاسلام عبارة عن التسليم في م
الاستسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد والاباء
والعناد وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان
ترجمانه واما التسليم فانه عام في القلب واللسان و
الجوارح فان كل تصديق بالقلب هو تسليم وترك
الاباء والجحود وكذلك الاعتراف باللسان وكذا الطاعة
والانقياد بالجوارح قوله ان لم نجد في قرية لوط آه يعني
ان كلمة غير ليست صفة بل هي للاستثناء والمستثنى منه
احد من المؤمنين والمراد بالبيت اهل البيت فمعنى
لم نجد في قرية لوط احدا من المؤمنين الا اهل بيت من
المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمنين فيجب ان
يتحد الايمان والاسلام قوله وانما قلنا كذلك اي
انما قلنا ان التقدير كذلك لئلا يلزم الكذب ولكلام
كلمة من البيانية اذ لو كانت كلمة غير صفة وكان
التقدير فما وجدنا بيتا غير بيت من المسلمين مثلا
او كانت المستثنى منه عاما فكان التقدير فما وجدنا
احدا الا اهل بيت من المسلمين يلزم الكذب لكثرة
البيوت في تلك القرية وكثرة الكفار فيها ولو كان المراد

المراد بالبيت نفسه ولكون التقدير فما وجدنا بيتا من
المؤمنين الا بيتا من المسلمين مثلا الا لكون ملائما
لكلمة من فان الظاهر انها بيانية فيدل على ان المبين
من جنس المبين والبيت ليس من جنس المسلمين
فقوله لكثرة البيوت والكفار تعليل لحمل كلمة غير على
الاستثناء وجعل المستثنى منه خاصا وقوله ولكلام
تعليل لكون المراد بالبيت اهل البيت والمجموع تعليل
لقوله وانما قلنا كذلك وان كان تكرار اللام التعليل
مشعرا بكون كل منهما وجها مستقلا لان قوله لكثرة
البيوت والكفار لا يدل على ان المراد بالبيت اهل البيت
وقوله ولكلام لا يدل على كون كلمة غير للاستثناء وكون
المستثنى منه خاصا فلا يكون كل منهما وجها مستقلا
في اثبات التقدير المذكور وانما قال ولكلام لجواز ان يكون
كلمة من صلة المقدر مثل لا بيتا كائنا من المسلمين
او زائدة كما هو مذهب الاخفش والكوفيين فانهم
يجوزون زيادة من في الاثبات نحو قوله تعالى يغضوا من
ابصارهم اي ابصارهم هذا وقال الفاضل الجلبي ان
كلمة من في الآية للتبعيض وهو وهم لانه قد اشترط
فيها ان لا يصح اطلاق مدخولها على ما قبلها لانه

لا يصح اطلاق الكل على الجزء ولذا قال في العنا وعندي
عشرون من الدراهم ان كان مرادا من الدراهم دراهم
معينة اكثر من عشرين فمن تبعيضية لان العشرين
بعضها وان كان مرادا منها جنس الدراهم فهي منشئة
لصحة اطلاق المجرور على العشرين ونحوه وهٰهنا كذلك
لانه يصح اطلاق المسلمين على اهل البيت ونحوه
اعلم انه يمكن الاستدلال بهذه الآية على الاتحاد بحيث
لا يحتاج فيه الى هذه المؤنات ولا يرد عليه الاعتراض
الاول بان يقال ان الظاهر ان قوله من المسلمين صلة
لقوله فما وجدنا اخّر رعاية لفواصل الآي فاصل
الآية فما وجدنا من المسلمين غير بيت فلو كان
المسلم اعم او اخص لما صح لان الحكم انما هو باخراج
المؤمنين على ما يدل عليه قوله تعالى فاخرجنا من
كان فيها من المؤمنين فلا معنى لنفي وجدان سوى
بيت واحد من الاعم او الاخص اعني المسلمين فلا
ان يكونا متساويين في الصدق ليكون الحكم بالاخراج
قوله وعدم وجدان سوى بيت واحد على جنس واحد
واعترض عليه بان الاستثناء يصح يعني ان هذه الآية
على تقدير حمله على الاستثناء ايضا لا تفيد لان المطلوب

المطلوب الاتحاد وصحة الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد لجواز
استثناء الاخص عن الاعم كما في قولنا اخرجت العلماء
فلم اترك الا بعض النحاة فانه صحيح مع ان النحاة اخص
من العلماء قوله وقد يستدل على اتحادهما اي قد يستدل
على اتحادهما بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا
فلن يقبل منه فلو كان الايمان غير الاسلام لزم ان
لا يكون مقبولا مع ان الاجماع منعقد على ان الايمان
مقبول من طالبه قوله ويرد عليه يعني انه ليس المراد
بغير الاسلام ما هو مغاير له بحسب المفهوم والا لزم
ان لا يكون الصلوة والصوم والزكوة وغير ذلك غير
مقبولة لكونها مغايرة لمفهومه وهو ظاهر بل المراد
المغاير له بحسب الصدق فالمعنى من يبتغ ما لا يصدق
عليه الاسلام فلن يقبل منه فيحتمل ان يكون الاسلام
اعم من الايمان ويكون الايمان مقبولا لصدق
الاسلام عليه لكونه اخص منه فلا يثبت الاتحاد وهذا
كما اذا قلت ومن يبتغ غير العلم الشرعي فقد سهى
فانك لا تحكم به على من يطلب الكلام ويشتغل به لان
مرادك ان من يبتغ ما لا يصدق عليه العلم الشرعي
فهو ساه والكلام من العلم الشرعي وبالجملة فرع غير

الاعم لا يستلزم ذم الاخص فانك اذا قلت غير الحيوان
مذموم لا يستلزم ان يكون الانسان مذموما قوله
اى فيما ارسل آه وفع لما يرد على عبارة الشرح من
ان قوله من اوامره ونواهيه بيان لما اخبر فيلزم
ان الاوامر والنواهى من جملة الاخبار وذلك ظ
الفساد وحاصل الدفع ان المراد بالاخبار الارسال
فالمعنى فيما ارسل من اوامره ونواهيه او نقول
ان الاخبار على معناه وانما جعل الاوامر والنواهى
اخبارا لاستلزامهما له فان الامر بالشيء يتضمن
الاخبار عن وجوبه والنهى عن الشيء يتضمن الاخبار
عن تحريمه قوله وذا استلزم التصديق آه ان التصديق
بالوهيته تع يستلزم التصديق بجميع [redacted] احكامه
اجمالا واما تفصيلا فبعد ان يثبت كونها احكامه
فلا يرد ان بعض [redacted] الكفار كانوا يصدقون بالله
تع مع انهم لا يصدقون بسائر الاحكام لان عدم
تصديقهم بعدم ثبوت كونها احكام الله تع عندهم
قوله فبينهما تغاير ظ اى اذا كان الاسلام مستلزما
للايمان يكون بينهما مغايرة ظاهرة بحسب المفهوم
لان اللازم يغاير الملزوم فعلم انهم لم يريدوا الاتحاد

الاتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد ونفى التغاير بحسب
الصدق قوله والاولى ان تق آه حاصله انا لا نم ان
الآية صريحة فى تحقق الاسلام بدون الايمان لان
المثبت هو القول بالاسلام وهو لا يستلزم تحقق
مدلوله فى نفس الامر لان دلالة الالفاظ ليست
قطعية ولذلك يصح ان تق بدل قوله اسلمنا آمنا
بان تق ان تؤمنوا ولكن قولوا آمنا ووجه اولوية
هذا الجواب ان فى جواب الشرح صرف لفظ اسلمنا من
معناه الشرعى الحقيقى الى المعنى اللغوى المجازى بخلاف
هذا الجواب فانه مستعمل فى معناه الشرعى هذا ويرد عليه
ان تغير اللفظ يدل على المنع من قول آمنا وتبديله
باسلمنا فلو كان المراد هو القول بالاسلام لكان
المناسب ان يقول آمنا وايضا لا نم صحة اقامة آمنا
مقام اسلمنا اذ لا معنى لامرهم بان يقولوا آمنا
لانهم كانوا قائلين بذلك على ما يدل عليه قوله تع
قالت الاعراب آمنا بل المناسب ح ان يقول تع
قل لم تؤمنوا ولكن قلتم آمنا قوله هذا معارضة فى
المقدمة اى فى مقدمة الدليل اعنى قوله لان الاسلام
هو الانقياد والخضوع كما ان الاولى اعنى قوله فان

قيل قالت الاعراب آمنا معارضة في المطلوب اعني اتحاد الايمان
والاسلام وتحرير المعارضة الاولى ان دليلكم وان دل
على الاتحاد ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تعالى
الآية حيث نفى الايمان واثبت الاسلام وتحرير
الثانية ان دليلكم وان دل على الاسلام هو الانقياد و
لكن عندنا ما ينفيه وهو قوله عليه السلام ان تشهد
الحديث حيث جعل الاسلام من اعمال الجوارح ونحوها
لكن يرد عليه ان المعارضة انما يكون بعد اقامة
والمعلل ما اقام الدليل على المقدمة المذكورة فالظاهر ان هذا
منع لتلك المقدمة يعني لا نسلم ان الاسلام هو الانقياد
والاذعان لقوله عليه السلام **قوله** وقد تحقق اذا اشترط
اي قد تحقق في جواب الاعتراض الثاني بانه اذا اشترط
في الشهادة التي هي جزء من الاسلام مواطاة القلب
كما هو الحق تدل الحديث على ان الاسلام لا ينفك
عن التصديق لامتناع تحقق المشروط بدون الشرط
فلا يرد سوال على مذهب المشايخ القائلين بعدم
انفكاكهما عن الآخر نعم لو لم يشترط المواطاة في
الشهادة كما هو مذهب الكرامية ينفك الاسلام
عن التصديق لكن ذلك باطل على ما مر **قوله** وليس الشيء

الشاهدة

بشيء على ما تحقق ليس بشيء لان مراد المشايخ عدم
انفكاك كل منهما عن الآخر على ما صرح به الشارح في تحرير
المدعى بان مرادهم ان كل مسلم مؤمن وكل مؤمن مسلم و
على تقدير اشتراط المواطاة انما ثبت استلزام
الاسلام للايمان واما استلزام الايمان للاسلام
فلا لان التصديق لا يستلزم الاعمال ويمكن ان
نقول ان النزاع انما هو في تحقق الاسلام بدون
الايمان واما تحقق الايمان بدونه فمما لا ينكره
احد فلا حاجة الى بيانه **قوله** على ان فيه عدولا عن
توجيه الكلام يعني ان في هذا التوجيه عدولا وعدول
عن توجيه الكلام السابق الذي هو توجيه له يعني
قوله وذلك حقيقة التصديق فانه يدل على ان
الاسلام مرادف التصديق لا انه يستلزمه اقول
للموجه ان يقول معنى وذلك حقيقة التصديق و
ذلك يستلزم حقيقة التصديق والتعبير بهو هو عن
الاستلزام للمبالغة فيه شايع في كلامهم على ما مر من
قول الشارح في بيان قوله لا هو ولا غيره فعدمها
ووجودها وجوده فلا عدول ولا عدول عن الكلام
السابق **قوله** من الاجماع اي اجماع الاكثرين وعليه

ابو حنيفة واصحابه رح وانما قلنا ذلك لما قال الشارح فيما
قبل وقد ذهب اليه كثير من الصحابة والتابعين رض
وهو المحكي عن الشافعي رح والمروي عن ابن مسعود
ان الايمان يدخله الاستثناء قوله يعني انه المنجي والمردي
آه يعني ان المراد ان العبرة في الايمان المنجي والكفر المهلك
والسعادة المعتد بها اي التي يترتب عليها الثواب و
كذا في الشقاوة المعتبرة بها انما هي بالخاتمة فان من
ختم بالخير فهو مؤمن وسعيد والا فهو كافر وشقي و
ليس المراد ان الايمان بحال ليس بايمان والكفر
بحال ليس بكفر فان الايمان بحاله وكذا الكفر معتبر في
اجراء الاحكام الدنيوية قوله فلا يرد ما قيل آه اي اذا
قلنا ان المراد المنجي والمهلك لا مطلق الايمان والكفر
فلا يرد ما قيل فان مبناه على ان يكون المراد مطلق
الايمان والكفر وهو ظ قوله اي ترجح جانب آه لكن
ليس المراد باقتضاء الحكمة انها توجبه بحيث لا يمكن
تركه بل المراد ان الحكمة ترجح جانب وقوع الارسال
وتخرج عن حد المساواة مع جواز الترك في نفسه وهذا
الوجوب هو الوجوب العادي بمعنى انه يفعله البتة
وان كان تركه جائزا في نفسه كعلمنا بان جبلا احد

احدها لم ينقلب ذهبا مع جوازه وليس من الوجوب
الذي زعمه المعتزلة بحيث يكون تركها موجبا له
للسفه والعبث قوله لاستقامة احد الطرفين آه
فان الاستقامة والامن رجحان وقوع سلوك
الطريق المتصف بهما مع جواز ترك سلوك المستقيم
واختيار الغير المستقيم فان المختار ان يختار ايهما
شاء قوله يرد على ما سبق آه يعني ترجيح الحكمة جانب
الوقوع انما يتم اذا لم يكن في جانب ترك الارسال
حكمة خفية لا نطلع عليها واما اذا ثبت فلا ترجح
الوقوع على الترك قوله وبحق ان آه يعني ان عبارة
المتن مستغن عن ان تؤول بان مراده ان ارسال
الرسل واجب عليه تعالى وانه مقتضى حكمة اذ معناه
الصحيح ان في ارسال الرسل حكمة وعاقبة حميدة
قوله لا لنا سبب سوق هذا المقام لان سوق هذا
المقام يقتضي ان ارسال الرسل رحمة باعتبار بيان
امور الدين والدنيا حيث لا يفي بها العقل على ما
يدل عليه قول الشارح فكان من فضل الله تعالى
ورحمته ارسال الرسل لانه رحمة باعتبار انهم منذرو
عن التخفف والمسخ وهو ظ قوله قيل لا بد من قيد

وتخرجانه عن ان يكون مساويا للطريق الغير المتصف بهما ح

موافقة آه يعني لابد من زيادة قيد آخر في تعريف المعجزة
وهو ان يكون موافقا للدعوى ليكون مانعا عن
دخول الخارق الذي لا يكون موافقا له كنطق الجماد بانه
مفتر كذاب فان ادعى احد النبوة وقال معجزتي ان ينطق
هذا الجماد فنطق الجماد بانه مفتر كذاب فانه يصدق
انه امر خارق للعادة يظهر على يد مدعي النبوة عند
تحدي المنكرين مع انه ليس بمعجزة لانه لا يعلم به صدقه
بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب نفس الخارق
بخلاف ما اذا قال معجزتي ان احيي هذا الميت فاحياه
ثم نطق الميت بانه مفتر كذاب فانه معجزة لان معجزته
هو احياؤه وهو غير مكذب لدعواه ويحيى بعد الحيوة
يتكلم باختياره ما شاء واما في الصورة الاولى وان
كان المعجزة هو النطق لكونه لا يتحقق الا في ضمن
هذا الكلام فيكون الكلام الصادر من الجماد معجزة و
هو مكذب له فلا يكون معجزة **قوله** واجيب بان ذكر
التحدي يغني ان ذلك القيد مذكور التزاما لان ذكر
التحدي يستلزمه فان التحدي هو طلب المعارضة
في شاهد دعواه ولا شهادة بدون ان يكون الخارق
موافقا للدعوى **قوله** وقد مر في صدر الكتاب اشارة

اشارة الى جوا آخر ذكره فيما قبل وهو ان الله تعالى
لا يخلق الخارق بحيث يعجز عن الاتيان بمثله
على يد الكاذب بحكم العادة فلا ينقض بالعرضيات
المحضة **قوله** على انه امر ونهي اي امر ونهي غير مقصورين
على نفسه حيث كان التبليغ بهما الى حواء ايضا فلا يرد ما
قيل ان النبي على ما عرف في صدر الكتاب انسان
بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة
لا يستلزمان النبوة لجواز ان يقتصرا على نفسه ولا
يكونا للتبليغ **قوله** لم لا يكفي حواء آه قيل في دفع هذا
المنع ان الجنة ليست دار التكليف فنفي الامة لنفي
دار التكليف لا لانه ليس هناك انسان يصلح ان
يكون امة وفيه انه لا معنى للتكليف الا الامر والنهي
وقد تحققا في مادة آدم وحواء في الجنة وترتب جزاء
ارتكاب المنهي عنه ايضا فيكون دار التكليف بالنسبة
اليهما **قوله** فيه تامل اي في كون الامر بلا واسطة
مستلزما للوحي المستلزم للنبوة تامل لانه قد امر
ام موسى عليه السلام بلا واسطة لقوله تعالى ان
اقذفيه في التابوت على ما يدل عليه صدره وهو
قوله تعالى اذ اوحينا الى امك ما يوحى وكذلك امر

اقرا صح

عيسى عليه السلام بلا واسطة لقوله تعالى وهزي اليك بجذع
النخلة على ما يدل عليه ما قبله وهو قوله تعالى فناديها
اي جبرئيل عليه السلام من تحتها ان لا تحزني قد جعل
ربك تحتك سريا ويمكن دفعه بان المراد ان الامر
من الله تعالى بلا واسطة النبي بالكلام المنظوم في
اليقظة يستلزم الوحي المستلزم للنبوة كما في حق آدم
عليه السلام على ما يدل عليه قوله تعالى واذ قلنا يا آدم
اسكن الآية فان هذا وحي ظاهر مختص بالنبي عليه
السلام لم يثبت لغيره وتحقق الامر بهذه الحيثية في
حقهما غير معلوم اما في حق ام موسى عليه السلام فلانه
لا يجوز ان يكون بالالهام او في المنام فان الايحاء يطلق
في اللغة على القاء المعنى في الروع في اليقظة وعلى اسماع
الكلام في المنام ايضا فلا يكون بالكلام المسموع في
اليقظة ولو سلم فيجوز ان يكون على لسان نبي في
وقتها لانه كان في زمنها نبي واما في حق ام عيسى
عليه السلام فلانه يجوز ان لا يكون الامر من الله تعالى
واما اذا كان الفاعل عيسى عليه السلام ويؤيده قوله
من تحتها اي فناديها من تحتها اي اسفل مكانها
فقط واما اذا كان جبرئيل عليه السلام فيجوز ان يكون

روع بالفتح ترسیدن و ترسانیدن و بالضم عقل
و بشگفت آوردن منتخب اللغات در باب الراء
و دل منتخب اللغات ع
مع عين مهملة

يكون من قبل نفسه لا من الله تعالى **قوله** ويحتمل ان الامر
بلا واسطة آه اي يحتمل ان الامر بلا واسطة النبي عليه السلام
يستلزم النبوة اذا كان لاجل التبليغ الى الغير لانه ح
يتحقق معنى النبوة وهو سفارة العبد بين الله تعالى
وبين خلقه من ذوي الالباب لتبليغ الاحكام وامر
آدم عليه السلام كذلك لان حوا مشاركة في ذلك الامر
والنهي مع ان الخطاب لآدم عليه السلام فقط على
ما يدل عليه قوله تعالى واذ قلنا يا آدم اسكن الآية
وبهذا اندفع ما اورد في الاربعين لو كان آدم ع
رسولا قبل الواقعة لكان رسولا من غير مرسل اليه
لانه لم يكن في الجنة سوى آدم وحوا وكان الخطاب
لهما بلا واسطة آدم عليه السلام لقوله تعالى ولا تقربا
الآية والملائكة رسل الله فلا يحتاجون الى رسول آخر
لان الخطاب لآدم عليه السلام وحده وادخال حوا
في النهي من باب تغليب المخاطب على الغائب على
ما يدل عليه قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة الآية
قوله مبنى الاستدلال الاول وهو قوله اما نبوة محمد
عليه السلام الى قوله وقد يستدل ارباب البصائر على اظهر
المعجزة على التعيين وهو كلام الله تعالى اي الذي اشار

الله بقوله احدهما او على سبيل الاجمال وهو سائر [illegible]
معجزاته التي اشار اليه الشارح بقوله وثانيهما انه نقل
عنه آه ومبنى الاستدلال الثاني وهو استدلال ارباب
البصائر على نبوته بوجهين احدهما ما تواتر من
احواله ومبنى الاستدلال الثالث وهو قوله و
ثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم قوله وما روى
من ان عيسى عليه السلام آه يعني ما ثور من ان عيسى
عليه السلام يرفع الجزية عن الكفار ولا يقبل منهم
الا الاسلام مع ان قبول الجزية واجب في شرعنا
فيدل على نسخ شريعة محمد عليه السلام وانتهاء نبوته
فلا يكون خاتم النبيين فوجه دفع ذلك الايراد ان
النبي عليه السلام بين انتهاء حكم قبول الجزية الى وقت
نزول عيسى عليه السلام فالانتهاء يكون من شريعة
نبينا صلعم فلا نسخ قوله على انه آه اي على انا نقول
يجوز ان يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء
علته فان علة قبول الجزية الاحتياج اليه من
جهة اعطائه [illegible] عساكر الاسلام ليحصل لهم
استطاعة الجهاد مع الكفار وعند نزول عيسى عليه
السلام لقرب القيامة وتكثر الاموال حتى لا يقبلها احد

احد فلا يحتاج عساكر الاسلام الى جزية الكفار قوله
كما في سقوط نصيب مؤلفة القلوب اي كسقوط
حصة مؤلفة القلوب من مصارف الزكوة فانهم
كانوا قوما قد اسلموا ونيتهم ضعيفة فيه فيستألف
قلوبهم بالاعطاء او اشرافا يترقب باعطائهم
ومراعاتهم اسلام اتباعهم ونظرائهم وقيل اشراف
يستانفون على ان يسلموا وكان عليه السلام يعطيهم
من خمس الخمس والصحيح انه عليه السلام كان يعطيهم
من خمس الخمس من خاص ماله وكان نصيب المؤلفة
في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم لتكثير سواد الاسلام
فلما اعزه الله تعالى وكثر اهله وسقط ذلك في زمن
ابي بكر رض فهذا من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته وقيل
نسخ باجماع الصحابة وباجتهادهم على ما في شرح
التأويلات ولا شرط للنسخ زمانه عليه السلام على ما
قال بعض المتأخرين كما في النهاية وانما سمي مؤلفة
القلوب لانه قد الف قلوبهم على الاسلام باعطائهم
الاموال قوله مثل العقل والضبط والعدالة آه اما
العقل فهو نور في الباطن يدرك به حقائق المعلومات
كما يدرك بالنور الحسي المبصرات ويعتبر كماله وهو

مقدور بالبلوغ فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط
فهو سماع الكلام كما هو حق سماعه ثم فهم معناه ثم
حفظه ببذل المجهود ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده
ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين
ادائه فلا يقبل رواية من اشتدت غفلته خلقة
بان كان سهوه ونسيانه اغلب من حفظه او مسامحة
لعدم الاهتمام بشأن الحديث وان وافق القياس
لفوات اصل الضبط بالنسيان او بعدم الاهتمام و
اما العدالة فهي الاستقامة في الدين ويعتبر كمالها بان
يكون الامر منزجرا عن محظورات دينه بان لم يرتكب
كبيرة ولم يصر على صغيرة فلا يقبل رواية الفاسق
لفوات اصل العدالة ولا المستور في زماننا وهو الذي
لم يعرف فسقه وعدالته لقصور عدالته واما الاسلام
فهو قبول الدين بحق والتصديق بما جاء به محمد عليه
السلام ولا يكتفى بظاهره وهو نشوه على طريقة
المسلمين وبثبوت الاحكام بتبعية الابوين بل
اعتبر كماله ايضا وهو البيان اجمالا بان يصف الله
تعالى كما هو على سبيل الاجمال وان لم يقدر على التفصيل
فلا يقبل رواية الكافر والمبتدع وان كان عاقلا ضابطا
وعدلا

ضابطا عادلا في دينه لانه قد يتعمد الكذب للتعصب
في الدين واما عدم الطعن فهو ان لا يكون الراوي
مجروحا في روايته فلا يقبل رواية المطعون والطعن
اما من الراوي بان عمل بخلافه بعد الرواية فيصير
مجروحا او من غيره فاما من الصحابي فيكون جرحا
ان كان فيما لا يحتمل الخفاء والا فلا وان كان من
ائمة الحديث فان كان مجملا بان يقول هذا الحديث
غير ثابت او منكر او مجروح لا يكون جرحا وان كان مفسرا
فان مفسرا انما هو بجرح شرعا اتفاقا والطاعن من
اهل النصيحة لا من اهل العداوة والتعصب يكون
جرحا والا فلا وتفصيل جميع ما ذكرنا في كتب الاصول
قوله اذ لو جاز اه يعني جاز كذب النبي في الاحكام التبليغية
جوازا او وقوعا يبطل دلالة المعجزة على صدقه فيما اتى
به من الله تعالى مع ان دلالة المعجزة على صدقه دلالة
عادية قطعية وانما قيدنا الجواز بالوقوعي لان الجواز
العقلي لا ينافي الدلالة العادية فانا نعلم بالضرورة ان
جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه في نفسه قوله وكذا
في السهو اي هكذا لا يجوز صدور الكذب عنه في الاحكام
التبليغية سهوا عند الاستاذ وجمهور المتاخرين

لاستلزامه ابطال دلالة المعجزة فان المعجزة دلت على
صدقه في جميع ما اتى به مطلقا **قوله** قال القاضي
الباقلاني انه يجوز صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية
سهوا لان دلالة المعجزة في الاحكام التي بعمد وقصد منه
واما ما يصدر بلا عمد وقصد فلا يدخل تحت التصديق
بالمعجزة فلا ينافي جواز الكذب سهوا الدلالة المعجزة
هذا والمعتمد عليه انه لا يجوز الكذب عنهم في الاحكام
التبليغية مطلقا **قوله** يعني به ما سوى الكذب في الاحكام
التبليغية سواء كذبا في غير الاحكام التبليغية او غير كذب
كساير الذنب والمعاصي **قوله** مردود عليه اي مردود على
ما قالوا انه لو تم لدل على انه يمتنع ظهور الكبيرة عنهم
لانه موجب للنفرة والكلام في انه يمتنع صدور الكبيرة
عنهم فلا يكون الدليل مطابقا للمقصد **قوله** اذا ولى الاوقات
بالتقية وقت الدعوة لقلة الموافقين بل عدمها
وكثرة المخالفين **قوله** فيه بحث هذا وارد على كلا
وجهي الرد ليس خاصا بقوله وايضا منقوض بدعوة
آه كما توهم وحاصله انه يجوز ان يكون دفع المخوف
في بعض الصور وفي بعض الاوقات باعلام من الله تعالى
كما اعلم الله تعالى موسى وهارون ودفعه بقوله لا تخافا

لا تخافا انني معكما **قوله** اي بطريق صرف النسبة الى
غيرهم يعني ان المراد بصرف الظاهر هو الصرف بحذف
وهو صرف نسبة الذنب الى غير الانبياء كما في قوله تعالى في
حق آدم وحواء جعلا له شركاء فيما آتاهما اي جعل
اولادهما شركاء بدليل قوله تعالى عما يشركون و
انما قلنا ان المراد في ذلك لان يحمل على شرك الاولاد بعض
صرف عن الظاهر فلا يحسن المقابلة بينهما **قوله** وفيه
توجيه آخر اي في عبارة الشارح توجيه آخر بان المراد بصرف
الظاهر ما عدا الشرك الاولى بحمل العام على ما عدا الخاص
بقرينة المقابلة **قوله** وفيه ما فيه اي من تكلف ما فيه
فان دعوى كون اولاد آدم عليه السلام حقيقة عرفية
في نوع الانسان ودعوى التبادر غير مسموعة وبمجرد
الاحتمال لا يكفي في الاستدلال **قوله** وقد يوجه اي قد
يوجه الاستدلال بهذا الحديث بانه يدل على انه عليه
السلام افضل اولاد آدم عليه السلام ولا شك ان في
اولاده من هو افضل منه على اختلاف الاقوال فقيل
انه نوح لكثرة عبادته مع طول عمره وقيل ابراهيم ع
لزيادة توكله واطمينانه وقيل موسى لكونه كليم
الله ومجيبه وقيل عيسى عليه السلام لانه روح الله تعالى

وصفه والافضل من الافضل افضل فيلزم نبينا افضل
من آدم ايضا وهو المطلوب **قوله** والاولى ان يستدل
بقوله انا اكرم الاولين آه واما قوله عليه السلام لا
تخيروني على اخي موسى وما ينبغي لاحد ان يقول انا خير
من يونس بن متى فتواضع عنه وتجويزان يكون
توقفا منه قبل علمه بكونه افضل او منعا منه في اصل
معنى النبوة على ما اشير اليه في قوله تعالى لا نفرق بين
احد من رسله **قوله** اذ الاصل في الاستثناء اي الاستثناء
الحقيقي هو المتصل لان الاستثناء الاخراج ولا تتصور
الاخراج بدون الدخول واما المنقطع فتسمى استثناء
بطريق المجاز فليس قسما منه حقيقة وانما جعلوه
قسما نظرا الى اللفظ **قوله** وقد يجاب بان امر الاعلى
آه اي قد يجاب عن الاعتراض المذكور بقوله فان
قيل قد ذكر آه بان الجن ايضا مامورون مع الملئكة
الا انه استغنى بذكر الملئكة عن ذكرهم للقطع بان
امر الاعلى يستلزم امر الادنى فانه [redacted] اذا علم ان
الاكابر مامورون بالتذليل علم ان الا[redacted] صاغر
ايضا مامورون به فالضمير في قوله تعالى فسجدوا الا راجع
الى القبيلتين كانه قال فسجد المامورون الا ابليس

ابليس ومنه تامل ط **قوله** فح يكون آه اشارة الى الفرق
بين هذا الجواب والجواب المذكور بقوله وقد يجاب يعني فعلى
هذا الجواب يكون الامر بالسجود لجماعة من الملئكة كان ابليس
داخلا فيهم وعبر عنهم بالملئكة تغليبا للاكثر على الاقل
او للاشرف على الادنى فالاستثناء على حقيقته لكونه داخلا
فيهم لكن تسميته ملكا مجاز باعتبار التغليب بخلاف
الجواب السابق فانه لا حاجة فيه الى تسميته ملكا على
سبيل التغليب لان محصله ان الامر للفريقين الا
انه استغنى بذكر احدهما عن الآخر **قوله** اي الكل متحد
من حيث كونه آه حاصل التوجيه بين ان لفظ كلام
الله نعم قد يطلق على الكلام اللفظي المتعدد بالذات
وقد يطلق على النفسي الواحد من جميع الجهات فان اريد
به في قوله كلها كلام الله الكلام اللفظي فمعنى قوله كلها
كلام الله ظ لكن قوله وهو واحد يحتاج الى البيان
وهو ان ضمير هو راجع الى الكل والمراد بالوحدة الوحدة
في صفة كونه كلام الله فالمعنى ان جميع الكتب متحد من
حيث انه كلام الله غير متفاوتة في هذه الصفة وانما
تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها بحسب تعدد النظم
وتفاوت خصوصياته فان القرآن في اعلى المراتب

وافصح الدرجات لما ان نظمه في اقصى مراتب الفصاحة
والبلاغة وان اريد بالكلام في قوله كلها [redacted] كلام الله
الكلام النفسي فمعنى قوله كلها كلام الله كلها دليل على
كلام الله الازلي القايم بذاته تعـ ومعنى قوله وهو واحد
ظ وهو ان كلام الازلي واحد شخصي لا تعدد فيه ولا
تفاوت وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء اى
في الكلام اللفظي الدال عليه قوله فعطف التفاوت على
التعدد آه يعني اذا كان المراد بكلام الله الكلام اللفظي
ولكن المعنى الكل متحد من حيث كونه كلام الله تعـ لكن
عطف التفاوت على التعدد في قوله وانما التعدد و
التفاوت في النظم المقروء قريبا من العطف التفسيري بمعنى
انه كما يكون المقصود بالبيان هو المعطوف المفسر ويكون
ذكر المعطوف عليه استطرادا بلا يكون كثير فائدة فيه
كذلك المقصود بالبيان بيان جهة تفاوت الكتب و
ترجيح بعضها على بعض اذ الخفاء انما هو فيه دون
بيان تعددها لان ذلك غير محتاج الى البيان فذكرها
استطرادي ليس فيه فائدة كثيرة ولذلك ترك المحشي نعم
اخذ التعدد في بيان حاصل التوجيه وقال وان تفاوت
من حيث خصوصيات آه ولم يقل وان تعدد وتفاوت

تفاوت من حيث تعدد النظم وتفاوت خصوصيات
وانما لم يجعله عطفا تفسيريا لكون التعدد محمولا على
معناه الحقيقي على ما مر تقريره قوله والاول انسب لقوله
آه اى التوجيه الاول انسب بقوله كما ان القرآن كلام
واحد لا يتصور فيه تفضيل فان معناه الظ كما ان
القرآن كلام واحد لا يتصور في كونهما كلاما تفضيل
ثم باعتبار القراءة والكتابة التي من جملة خصوصيات
يكون بعض السور افضل كذلك جميع سورة الكتب كلام
واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل من تلك الحيثية
الا باعتبار الخصوصيات مثل القراءة والكتابة وذلك
ظ وانما قال انسب لانه يمكن توفيقه بالتوجيه الثاني
بان تحقق معناه كما ان القرآن دال على كلام واحد لا
يتصور فيه تفاوت وتفضيل ثم باعتبار القراءة و
الكتابة المتعلقة بالكلام اللفظي الدال عليه يكون
بعض السور افضل كذلك جميع الكتب دال على كلام
واحد لا تفاوت فيه اصلا ثم باعتبار خصوصيات
متعلقة بالكلام اللفظي الدال يكون بعض الكتب افضل
من بعض لكنه خلاف الظ قوله يفهم منه ان المعراج
آه وذلك لان المحقق المفسر بالنسبة بالخبر متعلق بالمجموع

فلكون المعراج من السماء الى العلى ايضا مشهورا قوله وما
ثبت بطريق الآحاد اه لكون المعراج من السماء الى العلى ايضا مشهورا
ليس مخالفا لما ذكره الشارح فيما بعد من قوله ومن السماء
الى الجنة او الى العرش او الى غير ذلك آحاد لان ما ثبت
بطريق الآحاد وهو خصوصية ما ذهب اليه من الجنة او
العرش او الطرف العالم الى المطلق العلى حتى ينافيه قوله
وقد يجاب بان المراد اه اى قد يجاب عن الاستدلال
بالآية بانا سلمنا ان المراد بالرؤيا في المنام لكن لا نسلم
ان الآية نازلة في بيان المعراج فان المراد بالرؤية الواقعة
فيها رؤية هزيمة الكفار في غزوة بدر فانه قال عليه السلام
رأى في المنام هزيمة الكفار قبل وقوعها والآية نازلة
في شأنه قوله وقيل اى في الجواب عن الآية بانا سلمنا ان
المراد الرؤيا في المنام لكن المراد بها رؤيا انه سيدخل
مكة فانه رآها قبل الدخول فيها على ما قال الله تعالى لقد
صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام
الآية قوله وقيل اه اى في الجواب عن الآية سلمنا ان
المراد بالرؤيا الرؤيا التي في المنام وان الآية نازلة في شأن
المعراج لكن سميت رؤيا على طريق المشاكلة بقول
المكذبين فانهم كانوا يقولون انها كانت رؤيا

رؤيا فسماه الله تعالى بها تهكما واستهزاء لهم كما في قوله
تعالى اين شركائي بان المشركين كانوا يسمون ما
يعبدون شركاء فسماه الله تعالى شركاء ايضا بطريق المشاكلة
بقولهم تهكما واستهزاء قوله والاولى ان يجاب اه انما
كان اولى لانه قد وقع في بعض الروايات ما فقد
جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج عن مشاهدة ولا يخفى
ان الجواب الذي ذكره الشارح لا يستقيم على هذه الرواية
بخلاف هذا الجواب فانه يستقيم على كلا الروايتين فكان اولى
لانه ليس على هذا الجواب صرف الحديث عن الظاهر المتبادر
الى الفهم بهذا لكن القول بتعدده من غير نص يدل
عليه لا يخلو عن اشكال قوله وفيه نظر بل هي ستة يفهم
الارهاص اه لم يجعل السحر داخلا لانه ليس من الخوارق
على ما ذكر في صدر الكتاب ووجه الضبط ان الخارق
اما ظاهر من المسلم او الكافر وعلى الاول اما ان لا يكون
مقرونا بكمال العرفان وهو المعونة او يكون وح اما
مقرون بدعوى النبوة فهو المعجزة او لا وح لا يخلو اما
يكون ظاهرا من النبي قبل دعواه فهو الارهاص و
الا فهو الكرامة والثاني اعني الظاهر على يد الكافر اما
ان يكون موافقا لدعواه فهو الاستدراج والا فهو

فی تاج المصادر الاهانة خوار کردن

الاهانة قوله فيه بحث لان لخوارق الارهاصية آه يعني
لا نم ان المدعى ليس الا ظهور امر خارق عن بعض
مطلقا بل المدعى ظهور امر خارق عن بعض الصالحين
سوى الانبياء لان الخوارق الارهاصية ليست محل النزاع
لان المعتزلة ايضا قائلون بها والا اي وان كانت
الخوارق الارهاصية محل النزاع ايضا يكون النزاع فيها
لفظيا في مجرد التسمية فان اهل السنة يسمونها كرامة
والمعتزلة ارهاصا ولا يخفى فساد ذلك قوله على ان ما
ذكرناه آه بحث على قوله بل لم يكن لزكريا علم بذلك وحاصله
انا لا نم ذلك قولكم والا لما سأل بقوله انى لك قلنا
يجوز ان يكون السؤال منه لمعرفة مريم بمعجزته قوله
اعلم ان بينا بالف الاشباع آه اعلم ان بين مصدر بمعنى
الفراق فتقدير جلست بينكما اي مكان فراقكما او جلست
بين خروجك ودخولك اي زمان فراقهما وهو لازم
الاضافة الى المفرد فلما قصد اضافته الى الجملة اشبعت
الفتحة فتولدت الالف ليكون دليلا على عدم اقتضائه
للمضاف اليه لانها انما تتولد للوقف او زيدت ما الكافة
في آخره لانها تكف المقتضي عن الاقتضاء قوله وهو من
الظروف الزمانية فانه اذا زيدت في آخره الالف وكف

كف بما واضيف الى الجملة لا يكون الا للزمان وان كان
عند اضافته الى المفرد مستعملا في الزمان والمكان
كما ذكرنا لانه لا يضاف من ظروف المكان الى الجملة
الا حيث واما كونهما لازمة الاضافة الى الجملة الاسمية
فمما وقع في اللباب لكن قال الشارح الرضي يدخلان
الماضي والمستقبل ايضا وقال ابن مالك يلزمان
الاضافة وما قيدها بالاسمية قوله وفيهما معنى
المجازاة آه اي في بينا وبينما معنى الشرط كما في اذا
وهو تعلق امر بآخر قوله فان تجرد عن كلمتي
المفاجاة آه اي ان تجرد جوابه عن كلمتي المفاجاة
وهما اذا واذ كما في قول الاصمعي فبينا نحن نرقبه اتانا
فهو العامل فيهما اذ لا مانع يمنعه عن العمل في
معنى قوله فبينا نحن نرقبه اتانا اتانا بين اوقات
نحن نرقبه وان لم يكن مجردا عن كلمتي المفاجاة
فالعامل في بينا وبينما معنى المفاجاة الكائن في
تينك الكلمتين اي كلمتي المفاجاة وليس العامل هو
نحو آه لانه مجرور باضافة اذا واذ اليه وما في صلة المضاف
اليه لا يتقدم على المضاف لانهما لم يصيرا كلمة واحدة
بعض اجزائها مقدم من وجه مؤخر من وجه آخر فكذلك

ما هو بمنزلتهما في المعنى نحو قوله بينا رجل بسوق البقرة
اذ التفت البقرة فاجأ التفات البقرة بين اوقات
رجل بسوق هكذا حققه في شرح اللباب ولعل هذا مبني
على تجريد اذا واذ عن معنى الظرفية والا فالحق اما
ان يكونا ظرفي مكان كما هو مذهب المبرد فيكون العامل
فيهما هو جواب كما انه عامل في اذا واذ الا ان اذ واذا
ح غير مضاف اليه حتى يمتنع عمله فان ظرف المكان لا
يضاف الى الجملة الا حيث او ظرفي زمان كما هو مذهب
الزجاج وهو فاسد لانه لا يكون لفعل واحد ظرفا
الزمان والاحسن ما قال الشيخ الرضي في بيان اعرابهما
المحلي عند دخول اذ واذا في جوابهما ان اذ واذا ان كانا
ظرفي مكان فهما غير مضافين فالعامل هو الجواب
لعدم المانع فكان اذا واذ منصوب المحل على انهما
ظرفا مكان له وبينما وبينا على انه ظرفا زمان له
فتقدير بينا زيد قائم اذا رأى هندا بين اوقات
قيام زيد في ذلك المكان اي مكان قيامه وان
كانا ظرفي زمان فهما مضافان مخرجان عن الظرفية
مبتدان خبرهما بينا وبينما فالتقدير وقت رؤية
زيد هندا كائن بين اوقات قيامه **قوله** وهو مستعمل

مستعمل منه لانه متدرس آه حتى لو ادعى الرسالة لا نظر
على خارق عادة **قوله** وقد سبق في صدر الكتاب آه
اشارة الى دفع ما يتوهم كيف يكون الكرامة معجزة بينه مع
ان المعجزة ماخوذة في مفهومها ان يكون مقرونا بالدعوى
ولا دعوى في الكرامة وحاصل الدفع ان عدها من
المعجزة من قبيل الاستعارة المبنية على التشبيه لا على سبيل
الحقيقة فلا اشكال **قوله** ومثل هذا السوق آه هذا
دفع ما يتوهم ان منطوق الحديث نفي افضلية احد على ابي
بكر رض لا نفي المساواة فلا يثبت افضليته حاصل الدفع
ان مثل هذا الكلام انما يتوهم في العرف لاثبات الافضلية
وان كان المنطوق لا يفي بذلك فانك لو قلت لا رجل
افضل من زيد يفهم منه اثبات افضلية زيد مطلقا
قوله ورد عليه انه ان اريد آه يعني اذا اريد البعدية
الزمانية فان اريد بالزمان زمان موت النبي
عليه السلام لم يفد التفضيل صريحا على من مات قبل موت
النبي عليه السلام وان اريد زمان بعثة النبي عليه السلام
يفيد منطوقه تفضيله على النبي ايضا فلا بد من تخصيصه
تخصيص النبي عليه السلام وعلى كلا التقديرين سواء
اريد بعد موت النبي او بعد بعثته لا يفيد التفضيل على

صريحا على ساير الامم وفائدة التقييد بقيد صريحا ومنطوقه
ظاهر لا حاجة الى البيان **قوله** وكذا الخضر والياس
آه انما اكتفى الشارح بذكر عيسى عليه السلام لان حياته ونزوله
الى الارض واستقراره عليه قد ثبت باحاديث صحيحة
بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يختلف فيه احد بخلاف
الثلثة الباقية **قوله** اى اكثر اهل السنة والجماعة انما
فسر السلف باكثر اهل السنة لئلا ينافى قول الشارح فيما
بعد وكان السلف كانوا متوقفين فى تفضيل
عثمان رض عنه **قوله** امر لا يعلم الا باخبار رسول الله
صلعم وليس الاختصاص بكثرة الثواب موجبا لزيادته
قطعا لان الثواب تفضل من الله تعالى فله ان لا يعطى
المطيع ويثيب غيره **قوله** واما كثرة الفضائل آه هذا
يعنى ثواب بدهد عاصى را
مخالف لما قال الآمدى انه قد يراد بالتفضيل اختصاص
احد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا وجود
لها فى الآخر واما بزيادته فيها لكونه اعلم مثلا وذلك
الفضل غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من
فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة
غيره له وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان
اختصاص الآخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة

السباحه

الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح
من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها فى نفسها او
لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى انتهى **قوله**
والمشهور ان ابا بكر رض عنه خطب آه يعنى ما ذكره الشارح
من اجتماع الصحابة كانت فى يوم وفات النبى عليه السلام
مخالف لما هو المشهور من ان ابا بكر رض عنه خطب فى
ذلك اليوم وان الاجتماع كان فى اليوم الثانى من
وفاته وقت الصبح **قوله** سقيفة بنى ساعدة فى
الصحاح السقيفة الصفة ومنه سقيفة بنى ساعدة
قوله لشبهة هى ترك القصاص عن قتلة عثمان
رض عنه متعلق بقوله بغوا يعنى ان معاوية واتباعه
بغوا عن اطاعته لشبهة هى ترك على رض عنه
القصاص عن قتلة عثمان رض عنه وبظنهم ان
تاخير امرهم مع عظم جنايتهم يوجب الاغراء بالائمة
لتعرض الدماء للسفك وظن على رض عنه ان تسليم قتلة
عثمان رض عنه مع كثرة عشائرهم واختلاطهم بالعسكر
يؤدى الى اضطراب امر الامامة فى بدايتها فرأى
التاخير اصوب **قوله** ويحتمل ان يراد اى يحتمل ان
يراد بالخلافة الواقعة فى حديث الخلافة على الولا

وهو ان لا يقع فيها فتور امارة سواء كانت كاملة لا
يشوبها شيء من الملك لغة او لا فبين جواب الشارح وبين
المحشي فرق فظ فما ذكره الفاضل المحشي ههنا المعنى ليس مغايرا
لما ذكره الشارح وهم وهذا الجواب ورد من جواب الشارح لانه
يشكل عليه بخلافة عثمان رضي الله عنه وعلي رضي الله عنه فانه
خالف معهما اهل البغي فكيف يصح ان الخلافة التي لا يشوبها
شيء من الملك ثلثون سنة وايضا حصر الخلافة الكاملة
في ثلثين سنة لا يقتضي ان يكون ما بعدها ملكا و
امارة بل خلافة غير كاملة قوله فان وجوب المعرفة اه
فيه بحث لانه بظاهره يدل على وجوب تحصيل المعرفة
ان وجد الامام لا على وجوب نصبه قوله وهذه الادلة
اه اي قوله بقوله عليه السلام وقوله لان الامامة قد
جعلوا اه وقوله لان كثيرا من الواجبات قوله فبطلان
قاعدة الوجوب على الله تعالى متعلق بقوله لا على الله تعالى
اصلا وقوله والحسن والقبح العقليين متعلق بقوله
لا يجب علينا عقلا قوله وقد يتوهم المراد بالامام اي
المراد بالامام في الحديث هو النبي عليه السلام كما في قوله
تعالى اني جاعلك للناس اماما اي نبيا فالمعنى من مات
ولم يعرف نبي زمانه ميتة جاهلية فلا اشكال قوله و

والمعصية ضلالة اي انما كان عصيان الامة كلهم باطلا لانه
ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة لقوله عليه السلام لا
تجتمع امتي على الضلالة قوله وقد يجاب بانه انما يلزم المعصية
اه حاصله تخصيص الحديث بان المراد من مات ولم
يترك فيه نصب الامام بعجز واضطرار بدليل ان الضرورات
تبيح المحظورات وبهذا الجواب يندفع الاشكال بعد الخلفاء
العباسية ايضا قوله ان قلت حقيقة العصمة على ما
ذكره الشارح عدم خلق الله تعالى الذنب وعدم عدم الذنب
وجود الذنب فيكون غير المعصوم مذنبا فكيف لا يكون
ظالما وانت تعلم ان هذا الاعتراض انما لا يرد لو لان
الظلم على ما قرره المجيب اخص من المعصية لان المعصية
المسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فلا يلزم
من كون غير المعصوم عاصيا مذنبا ان يكون ظالما
اللهم الا ان يرجع هذا الاعتراض الى منع كون الظلم
اخص من المعصية بناء على ما اشتهر من ان الظلم
وضع الشيء في غير محله قوله قلت معنى قوله وحقيقة العصمة
اه يعني ان التعريف الذي ذكره الشارح ههنا تعريف
بالغاية واما تعريفها الحقيقي على ما ذكر في شرح المقاصد
فهو انها ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن فيها

ولیس یلزم من ان لیس له تلک الملکة ان یکون عاصیا
بالفعل لجواز ان لا یکون ملکة الاجتناب مع عدم صدور
الذنب عنه وایضا فغیر المعصوم لا یلزم ان یکون عاصیا
حتی یکون ظالما ولا علیک ان تحمل قوله وحقیقة العصمة
ان لا یخلق الله تعالى آه على ان غایة العصمة ومآلها
ذلک بنا فیه اثبات لفظ الحقیقة والحق ان العصمة
کالشجاعة تطلق على الملکة التی هی مبدأ الآثار وعلى نفس
الآثار ایضا والشارح بیّن فی شرح المقاصد المعنی الاول
وفی هذا الشرح المعنی الثانی فلا تدافع بین کلامیه **قوله** ثم
ان الظلم آه جواب ثان عن الاعتراض یعنی بتقدیر ان
یکون حقیقة العصمة عدم خلق الذنب لا یلزم ان یکون
غیر المعصوم ظالما لان عدم العصمة انما یستلزم
المعصیة والظلم اخص من المعصیة لانه التعدی على
الغیر فلیس کل معصیة ظلما حتی یکون غیر المعصوم ظالما
وانما قید الظلم بالمطلق لان الظلم المقید بقید النفس یکون
یکون بمعنی التعدی على نفسه کما فی وصف الموذی بالظلم
على نفسه **قوله** وقد یجاب ای وقد یجاب عن احتجاج
المخالف بقوله تعالى لا ینال عهدی الظالمین ان المراد
بالعهد عهد النبوة على ما هو رأی اکثر المفسرین بقرینة

بقرینة قوله تعالى انی جاعلک للناس اماما فان امامته
بالنبوة لا بالریاسة الکاملة فمن قال ان هذا الجواب
خلاف الظاهر فقد عدل عن الظاهر **قوله** وقد یجاب بان
جعل الامامة آه یعنی ان هذا الاعتراض انما یرد لو
کان معنی قوله جعل الامامة شوری انه جعل امر الامامة اقامة
ذات مشورة بین ستة ولیس کذلک بل معناه انه جعل
تعیین الامامة ذات مشورة بین ستة ویؤیده ما
فی التبصرة الاولة فوض الیهم لینظروا فینصبوا الا
اصلحهم بذلک لکن کلام الکشاف حیث قال فی تفسیر
شوری لا ینفردون بامر حتی اجتمعوا علیه یدل على انه
جعل الخلافة مشترکة بینهم ولذا مال الیه الشارح **قوله**
وهو امر آنی ابتداء او زمانی بقاء هذا دفع ما یتوهم ان
الآیة انما تدل على نفی الوصول وهو امر آنی لا بقاء
له فتدل على نفی حصول الامامة للظالمین ولا تدل على عهد
نفی بقائه له حتی تدل على انعزال الامام بالفسق وحاصل
الدفع ان الوصول آنی ابتداء او زمانی بقاء فان شیئا
اذا وصل بشیء یکون حدوث ذلک الوصول فی الآن و
یکون ذلک الوصول باقیا الی زمان الانفکاک بینهما
فیکون مفهوم الآیة لا یصل عهدی الظالمین ابتداء

وبقائه فدل على الانعزال قطعا **قوله** لانقول الوصول بمعنى
المصدر آه حاصل الجواب ان مدلول الفعل المعنى المصدر
والمعنى المصدري للوصول امر آني والباقي انما هو الكيفية
الحاصلة من المعنى المصدري المسمى بالحاصل بالمصدر و
ليس ذلك مدلول الفعل فلا يدل الآية الا على نفي وصول
الامامة الفاسق ابتداء **قوله** على ان صيغ الافعال
آه اي على انا لو سلمنا ان مدلول الفعل الحاصل بالمصدر
لكن صيغ الافعال موضوعة للحدوث فلو فهم مفهوم
الآية لا يحدث وصول العهد للظالمين فلا يدل على
الانعزال ايضا **قوله** يرد عليه يعني ان اريد بالعصمة
في قوله ولان العصمة ليست بشرط آه ملكة الاجتناب
فسلمنا انه ليس بشرط ابتداء لكن التقريب غير تام
اعني استلزام الدليل للمدعى غير تام اذ المطلوب ان لا
يشترط عدم الفسق في بقاء الامامة ولا يلزم من
عدم اشتراط الملكة عدم اشتراط عدم الفسق
وان اريد بالعصمة عدم الفسق فالتقريب تام
لكنا نمنع عدم اشتراطه في الامامة ابتداء وقوله
قالوا آه تأييد لاشتراط عدم الفسق **قوله** اعلم ان
مباحث الامامة آه مقصود المحشي دفع ما توهم ان

ان مباحث الامامة من المباحث الفقهية لانها
متعلقة بافعال المكلفين من حيث ان نصب الامام
واجب عليهم ام لا فكيف عدها الشارح من مقاصد الكلام
ووجه الدفع ظ **قوله** هو مكيال مخصوص آه اي نصيف
مكيال مخصوص اصغر من المد فعلى هذا التقدير ضمير
نصيفه للمد وهو ظ ومعنى الحديث لو انفق احدكم
مثل أحد ذهبا لما بلغ ثوابه انفاق احد من اصحابي
مدا ولا نصيفه وذلك لان انفاقهم كان كلما في الفرق
وضيق الحال في نصرة النبي عليه السلام وصحابته مع صدق
نيتهم وخلوص طويتهم وذلك مفقود بعده عليه السلام
قوله اي فاحبهم بمحبتي اشارة الى ان الجار والمجرور
متعلق بما بعده والى ان الحب بمعنى المحبة دون المعنى
المصدري والباء في بحبي صلة وادوات للفعل مكملة اياه
وهو احد معاني الباء على ما في شرح المصباح وليست
للسببية والالصاق على ما قال الفاضل المحشي لفوات
المعنى الذي ذكره المحشي بقوله يعني ان المحبة متعلقة آه
قوله والفروج على السروج الفروج جمع فرج والمراد
ذوات الفروج اعني المرءة والسروج جمع السرج وفي
الحديث لعن الفروج على السروج **قوله** على ان المناط

آه فلان ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية على ما بين في
الاصول قوله اعلم ان اللفظ اذا ظهر منه المراد آه مثال
المحكم قوله عليه الجهاد ماض الى يوم القيمة فان قوله
الى يوم القيمة سد باب النسخ مثال المفسر قوله تعالى
فاقتلوا المشركين كافة فان قوله كافة سد لباب التخصيص
لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا مثال النص و الظاهر
قوله مثنى وثلث ورباع فانه سيق لبيان العدد
فهو نص فيه وظاهر في حل النكاح لانه قد علم الحل من آية
اخرى اعني قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلك ومثال الخفي
قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه
قد خفي فيه النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر
ومثال المشكل قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه
وقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد
الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول
الشيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة
الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى
فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان
قوله وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكليف
والمبالغة ومثال المجمل قوله تعالى وحرم الربوا فانه في اللغة

اللغة الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم
ان المراد اي فضل ثم لما بين النبي عليه السلام بالاشياء
الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتامل ليعرف علته
والحكم في غير الاشياء الستة ومثال المتشابه المقطعات
في اوائل السور واليد والوجه ونحوها كذا في التوضيح قوله
ولم يكن مستحلا آه يعني نكفر بهذا الشيء بوجهين احدهما
ان يكون مأولا اصلا او يكون مأولا لكن في ضروريات
الدين وعلى كلا التقديرين يكفر قوله فتاويل الفلاسفة
اي اذا كان عدم الكفر مشروطا بان يكون مستحله
مأولا في غير ضروريات الدين فتاويل الفلاسفة لدلايل
حدوث العالم ونحوه مثل الجنة والنار والتنعيم والتعذيب
لا يدفع كفرهم لان ذلك من ضروريات الدين والتاويل
في ضروريات الدين لا يدفع الكفر قوله هذا في غير الاجماع
آه يعني كون استحلال المعصية الثابتة بالدليل موجب
للكفر انما هو في غير الاجماع القطعي من الكتاب والسنة
واما كفر منكر الاجماع القطعي ففيه خلاف قال الشارح في التلويح
اما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا فلا
يكفر جاحده اتفاقا وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل
لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة

كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره
قوله اي على تقدير كونه بجازم عاصيا انما قيد بهذا ليصح
ترتب قوله ان المعتزلي مطيعا كان او عاصيا كافر لانه
اما امن او ايس قوله معنى هذه القاعدة آه دفع
لما يتوهم ان من واظب طول عمره على الطاعات ومع ذلك
واعتقد قدم العالم يلزم ان لا يكفر لانه من القبلة
وحاصل الدفع ان هذه القاعدة انما هو في المسائل
الاجتهادية لا في ضروريات الدين او منكرها كافر
بالاتفاق ولا يخفى انه لا حاجة الى هذا التفصيل لان
اهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات
الدين فمن واظب على الطاعات مع عدم اعتقاد
ضروريات الدين لا يكون من اهل القبلة قوله ثم
ان هذه القاعدة آه المقصود دفع ما ذكره الشارح فيما
سبق بقوله هذا وجمع بين قولهم لا يكفر احد من
اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن و
امثاله مشكل ووجه الدفع ان هذه القاعدة من الشيخ
الاشعري وتابعه اكثر الفقهاء وهو مروي في المنتقى
عند ابي حنيفة رح واما البعض الآخر من الفقهاء
فلم يوافقهم في تلك القاعدة وقالوا بكفر الشيعة والمعتزلة

المعتزلة فلا يتحد القائل بالقضيتين فلا احتياج الى الجمع قوله
اي اطلاعه آه ليس المراد من مطابقة ما يتبادر
من كونه بلا واسطة بل الاطلاع مطلقا سواء كان بلا
واسطة او بواسطة الفا الجن قوله فالمعنى ان له
تعلقا وقربا آه اي معنى له ما من الجن ان له تعلقا
وقربا من الجن لا المعنى الظاهري من الجن وهو المكلم
قوله ورد في النهاية يقال للتابع من الجن رئي
بوزن كمي وهو فعيل او فعول سمي به لانه يتراءى
لمتبوعه او من الرأي من قولهم فلان رأي قومه اذا
كان صاحب رأيهم وقد يكسر راؤه لاتباعها ما بعدها
وفي القاموس الرئي كغني ويكسر جني يرى فيحب او
مكسور للمحبوب منها والمعنى ان له قربا وتعلقا من
الجن قوله وتابعه اسم لفرق من الجن والتاء فيه
للنقل من الوصفية الى الاسمية وغوره الى قعر الارض
غارما يغور غورا اي سفل في الارض قوله بضم
الفاء اسم كالفتوى وبمعناه وهو افتى به الفقيه و
قد جاء بفتح الفاء قوله فقال سليمان عليه السلام
وهو ابن اثني عشر سنة ومن هذا يعلم ان حكم سليمان
كان بالاجتهاد ولم يكن من الوحي قوله ثم تراودان

ای کل واحد من صاحب الحرث والغنم الکل من الغنم
بحرث الی صاحبه قوله فقال داود علیه السلام القضاء
ما قضیت ومن هذا العلم ان حکم داود وکان بالاجتهاد
والا لما جاز له الرجوع عنه ولما جاز لسلیمان علیه السلام
خلافه قوله وعرض علی هذا الدلیل الخ یعنی انا لا نسلم انه
لو کان کل من الاجتهادین صوابا لما کان لتخصیص
لسلیمان علیه السلام بالذکر لکونه ما فهمه علیه السلام احق
وافضل وان کان ما فهمه داود علیه السلام ایضا حقا
علی ما اشعر بذلک قوله غیر هذا اوفق بصیغة التفضیل
فکانه قال هذا احق لکن غیره احق لیشعر بذلک قوله تعالی
وکلا اتینا حکما وعلما فانه یفهم منه اصابتهما وفضل
لخصوصیة والعلم بامور الدین واما اعراض سلیمان
علیه السلام فمبنی علی ان ترک الاولی من الانبیاء علیهم
السلام بمنزلة الخطأ من غیرهم قوله اعترض علیه
بالاجماع الخ یعنی ان الاجماع بان الثابت بالنص
واحد انما هو فیما ثبت به صریحا وهو غیر الاجتهادی
والبحث فی الاجتهادیات الثابتة حکمها بالنص معنی
فلا یستلزم الدلیل المطلوب لعدم تکرار الوسط اذ یصیر
الدلیل هکذا الثابت بالقیاس ثابت بالنص معنی

معنی وکلما هو ثابت بالنص صریحا فهو واحد قوله علی
ان القیاس الخ ای علی انا لا نسلم ان القیاس مظهر فانه عند
الخصم القایل بان کل مجتهد مصیب مثبت بالحکم فلا
یتم الدلیل قوله واعترض علیه بانه ان ارید الخ یعنی
ان ارید انه لا تفرقة فی العمومات الواردة انه لا فرق
بین الاشخاص فیما ثبت بالعمومات صریحا وهو
الحکم الغیر الاجتهادی فمسلم لکنه لم یثبت المطلوب اذ المدعی
ان الحق فی الاجتهادیات واحد وهو انما یتم لو انتفت
التفرقة بین الاشخاص فیهما وان ارید انه لا
تفرقة فی العمومات بالنسبة الی الحکم الثابت بها مطلقا
سواء کان اجتهادیا او غیره فمم بل هو اول المسئلة
ومحل النزاع وقال الشارح فی التلویح والصواب ان یقال
لو کان کل مجتهد مصیبا لزم الجمع بین المتنافیین
بالنسبة الی شخص واحد فیما اذا استفتی عامی لم
یلتزم تقلید مذهب معین مجتهدین حنفیا و
شافعیا فافتاه احدهما باباحة النبیذ والآخر بحرمته
ولم یترجح احدهما عنده ولم یستقر عمله علی شیء منهما
وایضا اذا تغیر اجتهاد المجتهد فان بقی الاول حقا لزم
اجتماع المتنافیین بالنسبة الیه والا لزم النسخ بالاجتهاد

وكذا المفضل او ... بعد قوله ... رجحان الاولى لا يفيد
اه يعني ان الوجه ... كان يفهم منهما
صريحا تفضيل آدم عليه السلام على الملائكة لا سائر الرسل
لكنهما يفيدان تفضيلها بناء على انه لا قائل بالفصل
بين آدم عليه السلام وغيره من الرسل لكن لا يفيدان
تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة **قوله** فاما ان
يخص اه يعني تخصيص تفضيل عامة البشر على رسل
الملائكة يتصور في الآية بوجهين اما بان يخص من
آل ابراهيم وال عمران غير الانبياء ويكون المراد هو
الرسل من اولادهما فيفيد تفضيل رسل البشر على
الملائكة فقط دون عامة البشر على عامة الملائكة
واما ان يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون
المراد ما سوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل
والعامة من عامة البشر على عامة الملائكة فقط
ولا يفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعلى
كل تقدير لا يثبت المدعى ويمكن ان يقال ان مقصود
الشارح ان الآية على عمومها باق ولا يخص آل ابراهيم
وآل عمران عليهما السلام ولا العالمين فيفيد
تفضيل جميع الرسل وعامة البشر على جميع العالمين

العالمين وانما يحتاج ... عامة البشر بالنسبة
الى رسل الملائكة ... الذي اورده
المحشي به **قوله** لكن الشارح اولى يعني تخصيص العالمين
اولى من تخصيص آل عمران وآل ابراهيم عليهما السلام
لان الاحتياج الى التخصيص انما حصل بسببه وقد
قال عليه السلام افضل الاعمال احمزها في حديث ابن
عباس رضي عنه احسن الاعمال احمزها اي امتنها
واقواها كذا في الصحاح وبه يظهر ان هذا الوجه
ايضا يفيد اه لا يخفى عليك ان المنع الذي ذكره المحشي
في عامة الملك بالنسبة الى عامة البشر اعني اتقياء
المؤمنين ايضا فيتم الدليل على عمومه هذا انتهاية
ما اردت ايراده في هذا الكتاب مستعينا بالملك
الوهاب وعليه التكلان من كل باب الحمد لله على
الاتمام والصلوة على سيدنا خير الانام وعلى آله
الكرام قد وقع الفراغ من التسويد في سنة على
يد احقر العباد المسمى بمحمد بن محمد قابل اللباني
غفر الله ذنوبهما وذنوب جميع المسلمين وستر
عيوبهما وعيوب جميع المسلمين وجعل الجنة نصيبهما
ونصيب جميع المسلمين تمت هذه النسخة الشريفة

في يوم الجمعة عند مقبرة اقدم صحابه رضي الله
عنه والله اعلم بالصواب